REVUE APOLOGÉTIQUE

REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

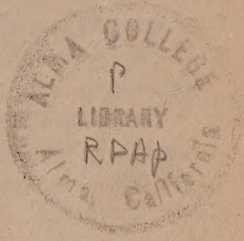
DIRECTEURS

S. G. Mgr BAUDRILLART, *de l'Académie française.*

MM. J. VERDIER & J.-V. BAINVEL, *de l'Institut Catholique de Paris*

VINGTIÈME ANNÉE

TOME XXXIX



GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXIV

40478

v.39
1924/
25

REVUE APOLOGÉTIQUE

Une enquête :

Quelle doit être l'apologétique actuelle ?

L'apologétique, comme toutes les choses vivantes, a des phases diverses. Elle est, ne l'oublions pas, la justification rationnelle de notre foi ; elle cherche aussi le biais opportun sous lequel l'esprit de l'homme doit envisager et recevoir le dépôt divin.

Si elle est immuable par son premier aspect qui est l'aspect fondamental, il faut bien avouer qu'elle participe aussi à la mobilité de notre esprit « si ondoyant et divers ». Le problème religieux est en effet mêlé à tout. Et rien ne lui est étranger des idées et des dispositions de l'âme humaine. Pour le grand nombre, la manière de l'envisager et de le résoudre dépend plus qu'on ne le pense du mouvement des idées philosophiques, des travaux intellectuels, des découvertes, des préoccupations dominantes soit du pays soit de l'humanité.

C'est pour cela que dans une période relativement courte nous avons vu l'apologétique parcourir des étapes à la fois très caractéristiques et très distinctes. Ces étapes, il est vrai, nous les retrouverions aisément dans l'histoire des siècles passés, l'esprit humain ne tourne-t-il pas, à son insu peut-être, dans un cercle bien restreint ? Mais les courants intellectuels de notre temps ont eu une intensité qui leur est particulière, et au moins pour le point qui nous occupe, les phases de l'Apologétique en ont reçu, si l'on peut ainsi parler, un relief plus accusé.

Nos lecteurs les connaissent ; il nous suffira donc de

les énumérer. Ces étapes, disons-le sans retard, ne se sont pas réalisées dans un ordre chronologique ou logique très net. Plusieurs ont coexisté. Et cela se comprend, les diverses tendances de l'homme sont de tous les temps et de tous les lieux. Ce que nous appelons étape n'est en définitive qu'un relief particulier donné par les circonstances à l'une ou l'autre de ces attitudes à l'égard de la religion.

C'est d'abord la lutte entre la Science et la Foi au temps où ce qu'on a appelé d'un mot peu élégant, le scientisme, *était à la mode. Période un peu enfantine, où chez un grand nombre la science, fière de ses découvertes, ne pouvait supporter auprès d'elle tout ce qui ne se réclamait pas de ces mêmes découvertes ou de sa méthode, où elle poussait l'audace, pour l'explication et l'organisation de la vie, jusqu'à donner leur congé définitif à la Philosophie et à la Religion.*

Ce fut aussi, dans le domaine historique, surtout ce qu'on a appelé la « crise des origines », un peu parente de la première. L'Histoire à son tour, armée d'une critique impitoyable, vérifiait les origines de nos dogmes et de nos institutions et ne reconnaissait le droit de vivre qu'à ceux dont la naissance était scientifiquement constatée.

Faut-il donner le nom d'étape à une troisième attitude, d'ordre plutôt philosophique celle-ci? Elle comprend toutes ces fins de non recevoir que l'esprit humain oppose à la religion révélée. Les mots qui les désignent sont connus de tous, et on les retrouve à toutes les périodes. Qu'ils soient le matérialisme, le naturalisme, le rationalisme, ou tout autre système, ils désignent toujours ou la négation des réalités spirituelles, ou la négation des réalités surnaturelles. A cette double origine, il est vrai, il faut rattacher les attaques contre la religion auxquelles l'apologétique de tous les temps a dû faire face. Mais en ces derniers temps plusieurs circonstances ont donné une intensité particulière aux attitudes philosophiques antireligieuses. L'enseignement supérieur officiel totalement émancipé de la tutelle religieuse a voulu se donner une base et une

justification qui ne pouvaient être l'une et l'autre que areligieuses ou même antireligieuses. A l'autre extrémité la laïcisation totale de l'école primaire officielle devait logiquement et nécessairement amener la vulgarisation dans tous les milieux des doctrines antichrétiennes et même matérialistes. De là une véritable recrudescence des luttes de la fausse philosophie contre la religion et plus particulièrement contre notre religion révélée. C'est donc bien dans le triple domaine de la Science, de l'Histoire et de la Philosophie qu'il faut situer les luttes intellectuelles les plus violentes des passions humaines contre l'Eglise.

Cependant des réactions très intéressantes se sont produites, et à ce triple point de vue la situation religieuse paraît s'être notablement améliorée.

La Science a reconnu désormais non pas qu'elle avait fait faillite, mais qu'elle avait des limites et que l'esprit humain a décidément d'autres objets que l'objet de la science stricte et d'autres méthodes que ses méthodes. Et surtout que le domaine des réalités spirituelles était aussi certain et infiniment plus beau que celui de la matière.

L'Histoire à son tour n'a rien sacrifié, certes! de ses méthodes. Mais elle est devenue à la fois plus prudente et plus respectueuse, reconnaissant que les institutions comme les grands arbres de nos forêts ont des racines ultimes parfois très ténues qui échappent aux investigations directes des chercheurs. Et elle n'écarte plus à priori les traditions respectables.

Pour la Philosophie, plusieurs faits donnent déjà de belles espérances. Il est connu de tous que les philosophies contemporaines sont impuissantes à donner une direction pratique à la vie humaine. Et quand elles ont voulu pénétrer sur ce terrain de la vie quotidienne, force leur a été d'emprunter à la morale traditionnelle, à la morale de nos pères, ses directions et même ses formules. Il est vrai, hâtons-nous de le dire, qu'elle les a laïcisées ces directions et ces formules, elle les a situées hors de Dieu. Mais il est vrai aussi que du coup elle leur a enlevé leur base et leur couronnement

et qu'elle les a vidées de toute chaleur et de toute vie. Il y a dans cette impuissance manifeste une apologie indirecte qui remue déjà bien des âmes.

De plus, jusque dans les milieux officiels les plus élevés, les courants philosophiques, qui eurent une heure de vogue et de célébrité, ont puissamment attaqué et même, le mot a été dit, définitivement culbuté les positions officielles du matérialisme et du déterminisme. Et si à d'autres points de vue ces mêmes courants doivent nous inspirer des défiances, il reste que les coups portés à deux de nos ennemis les affaiblissent considérablement.

Enfin nous devons saluer avec joie et avec un grand espoir le retour de la philosophie scolastique et du culte de saint Thomas. Les directions pontificales, si multipliées en ces derniers temps, portent déjà leurs fruits. Les ouvrages, les institutions qui ont précisément pour but de restaurer, de vivifier, de propager cette philosophie surgissent de toutes parts.

Ces faits, quelque consolants qu'ils soient, ne sont pourtant pas l'expression de la pensée universelle de nos contemporains. Ils sont encore bien nombreux ceux qui sont séparés de nous par les préjugés, les erreurs, l'ignorance, la haine!

Les deux courants, tant de fois dénoncés depuis quelque temps, et qui, au point de vue religieux, portent en sens inverse les deux parties de notre société, sont très réels. Ce qu'on appelle les classes intellectuelles accusent un retour déjà marqué vers les opinions spiritualistes et même vers les pratiques nettement chrétiennes. Mais d'autre part les masses populaires, nos ouvriers et nos paysans, s'éloignent tous les jours et s'acheminent bien vite vers l'irréligion et vers le matérialisme. Pourquoi ce fait si douloureux? Quelles en sont les causes, et à quels remèdes faut-il recourir? Je sais bien qu'il est de mode d'affirmer que la lumière ne s'arrête pas et qu'après les sommets elle atteint les moindres collines et descend jusqu'aux vallées. Mais n'oublions pas qu'il est des pays, et des périodes où la nuit est bien longue, et que dans les ténè-

bres la vie languit et disparaît bientôt. Et ceci doit nous inquiéter pour l'avenir immédiat du pays.

Or c'est précisément le moyen d'amener la lumière des régions où elle abonde à celles qui l'ont perdue, que nous voudrions rechercher avec la collaboration de nos lecteurs.

Oui, nous demandons à nos lecteurs leur avis sur ce point capital: Quelle doit être l'apologétique actuelle? *Quel est l'aspect, quel est le biais sous lequel il faut présenter à nos contemporains la vérité religieuse? Faut-il nous replacer encore et toujours sur le terrain de l'Histoire, des Sciences, de la Philosophie? Ne serait-il pas plus sage de montrer plus directement le temple, d'en détailler la structure, d'en faire admirer la solidité, la beauté, l'harmonie? Serait-il opportun surtout de le montrer à travers les siècles comme l'asile de la vertu, du bonheur, et en définitive de tout vrai bien-être pour les individus et pour les peuples, et de prouver que notre doctrine et nos institutions ont toujours les* verba vitae *et possèdent les meilleurs éléments des seules solutions pratiques pour les grands problèmes sociaux de l'heure actuelle? Ces tableaux placés à côté des manifestes insuffisances des philosophies contemporaines auraient sans doute une véritable éloquence.*

Demander aux lecteurs sur quel terrain il convient de porter aujourd'hui la défense religieuse, c'est à coup sûr provoquer des réponses multiples et parfois divergentes. Les milieux sont divers, et leurs besoins aussi. Les étapes, que nous signalions il y a un instant, n'ont pas été parcourues partout d'un pas égal. Et en beaucoup d'esprits on retrouverait encore ou les vieux préjugés de l'opposition entre la Science et la Foi, ou les inévitables objections de l'Histoire.

Cependant nous pensons qu'il y aurait intérêt et profit à connaître les courants antireligieux qui circulent à travers le pays, et les moyens les plus opportuns de les combattre. Et nous demandons à nos lecteurs de nous aider dans cette étude. De cette mise en commun de nos lumières, de nos sentiments, de nos pro-

jets, de nos désirs, il résulterait pour chacun de nous une vue plus juste des besoins et des devoirs, et pour la Revue Apologétique *une orientation pratique plus avertie et donc mieux au point.*

Des faits récents connus de tous ont fait sentir plus vivement que jamais la nécessité d'organiser les forces catholiques pour mieux réaliser l'œuvre de défense et l'œuvre de conquête. C'est un des aspects de cette double tâche que nous envisageons ici. C'est pour la défense intellectuelle de notre Religion, et pour sa meilleure propagation, que nous demandons à nos lecteurs d'unir nos lumières et nos efforts.

La Rédaction.

P.-S. — *Toutes les communications doivent être adressées au Secrétariat de la* Revue Apologétique, 117, *rue de Rennes.*

La France et l'Église de France au sortir des guerres de religion

Le XVII[e] siècle français a laissé le souvenir d'une époque soumise entièrement à l'empire de la raison, où domine le sens de l'ordre, le respect de l'autorité. C'est le temps de la monarchie absolue, de la royauté de droit divin. Veut-on s'en faire une image fidèle, il faut se transporter à Versailles, en ce somptueux palais du plus pur goût classique où tout a été subordonné à la régularité des lignes, à l'harmonie des formes, où il n'y a de fantaisie que ce qui est indispensable pour chasser l'ennui « qui naquit un jour de l'uniformité ». Là le grand roi Louis XIV apparaît dans tout l'éclat de sa magnificence. Autour de lui se presse la foule de ses courtisans, princes du sang, ducs et pairs, grands seigneurs. De son palais le monarque commande en maître à la France ; ses secrétaires d'Etat transmettent ses ordres et, dans les provinces, les intendants assistés de leurs subdélégués veillent à ce que tout s'exécute conformément à la volonté royale. Si de-ci de-là se fait entendre quelque voix discordante, s'élève quelque réclamation, elle demeure sans écho. L'autorité royale, dans la plus brillante partie du règne au moins, paraît incontestée. Aux yeux de l'historien le siècle de Louis XIV se présente comme un siècle profondément monarchique.

Il n'est pas moins religieux ; c'est là une de ses autres notes caractéristiques. Un grand esprit de foi catholique anime tout, pénètre tout. Des scandales moraux peuvent se produire ; parfois ils souillent le trône ; ils ne trouvent pas dans une foi vacillante une indulgente absolution. Cet historien sceptique qu'était Sainte-

Beuve a très bien mis en relief ce trait du XVII[e] siècle quand il a écrit : « Autant le XVI[e] siècle fut désastreux pour l'Eglise (je parle toujours particulièrement pour la France), autant le XVII[e] siècle qui s'ouvre lui deviendra glorieux. La milice de Jésus-Christ dans ses divers ordres se rangera de nouveau ; des réformes dirigées avec humilité et science prospéreront ; de jeunes fondations pleines de ferveur s'y adjoindront pour régénérer. Au milieu de ces ordres brillera un clergé illustre et sage et Bossuet dans sa chaire adossée au trône dominera. De tous les beaux esprits les talents et les génies séculiers d'alentour, la plupart s'encadreront à merveille dans les dehors du temple ; aucun, presque aucun, ne soulèvera impiété et blasphème ; beaucoup mériteront place sur les degrés. »[1]

Que dans ces lignes enthousiastes il y ait une certaine exagération, nous en conviendrons volontiers. Tout ne fut pas idéalement beau à cette époque. Il n'en reste pas moins que si le Grand Siècle a été illustré par La Fontaine et Molière, Corneille et Racine, il se fait gloire aussi d'avoir été celui de Pascal et de Bossuet, du cardinal de Bérulle, de saint Vincent de Paul et de M. Olier.

Ce qui est tout à fait extraordinaire, ce n'est pas qu'il ait pu exister une période où on ait été à ce point respectueux de l'idée monarchique et de l'idée religieuse, mais c'est qu'elle en ait suivi une où précisément l'une et l'autre idées ont été des plus battues en brèche. A la brillante époque de la Renaissance qui a marqué l'aurore du XVI[e] siècle en a succédé une qu'ont éclairée les incendies, qu'a souillée le sang ; c'est celle que l'histoire connaît sous le triste nom de la période des guerres de religion : elle va du massacre de Vassy en 1562 à l'abjuration de Henri IV. Pendant plus de trente ans, la France entière a été à feu et à sang. Ses villes, ses campagnes ont été ravagées par les pillages, les incendies. Les admirables églises, les monastères grandioses, que lui avaient légués le

1. Sainte-Beuve, *Port Royal* (édit. de 1867), t. I, p. 8.

Moyen Age si amoureux du beau, ont subi les pires dévastations. Ses fils se sont entre-égorgés. L'autorité royale a été ébranlée jusque dans ses fondements. L'hérésie a porté à la foi catholique de formidables coups et un moment la question a pu se poser si la Fille aînée de l'Eglise n'apostasierait pas, si, tout au moins, elle ne connaîtrait pas l'humiliation d'avoir pour présider à ses destinées un souverain hérétique.

Grâce à Dieu, grâce au peuple de France qui a contraint son roi à revenir à la foi traditionnelle, ce malheur suprême a été conjuré. En rentrant dans le giron de l'Eglise catholique Henri IV s'est mis en mesure de continuer les rois très chrétiens. Mais cette France, qui s'est donnée alors à lui d'un élan d'amour, est loin de ressembler à ce que sera la France de Louis XIV : il faut au souverain de la fin du XVI[e] siècle rétablir l'ordre là où est l'anarchie, restaurer l'autorité, reconstituer l'unité nationale, rendre enfin à l'Eglise de France cette parure de vertus dont ses fidèles l'avaient ornée dans les âges de foi.

Je voudrais décrire au point de vue politique et au point de vue religieux cette France de la fin du XVI[e] et du commencement du XVII[e] siècle, la montrer telle qu'elle était au sortir des guerres de religion. Ainsi sera-t-on peut-être plus à même d'apprécier l'effort qu'ont fourni les ouvriers de la Providence qui ont opéré cette restauration monarchique et cette renaissance religieuse à laquelle j'ai fait allusion.

*
* *

Un des plus funestes effets des guerres de religion en France a été d'y ébranler les fondements du pouvoir politique, d'y mettre en question le principe même du régime monarchique, régime dans lequel il revient au souverain et au souverain seul d'administrer, de gouverner le pays tout entier. Assurément cet effet ne se fit pas sentir immédiatement et on ne vit pas les réformés porter dès le premier jour atteinte à la Majesté royale. Lorsqu'ils prirent les armes en

1562, ils protestèrent à l'envi qu'ils ne le faisaient qu'à regret : respectueux de l'autorité du souverain, ils n'entendaient pas s'insurger contre elle, c'étaient seulement contre les conseillers royaux qu'ils se dressaient, conseillers pervers qui conduisaient le royaume aux abîmes en interdisant aux fidèles de l'Evangile de pratiquer librement leur culte. Pour être subtile cette distinction n'en parut pas moins réelle : elle permit un moment aux protestants de concilier les exigences de leur fidélité monarchique avec ce qu'ils appelaient les devoirs du Saint Evangile. Mais fondée sur une équivoque elle ne pouvait durer.

Elle le pouvait d'autant moins que très vite s'était révélé le caractère politique de ces guerres dites de religion. On vit bientôt prendre rang parmi les Réformés des princes du sang, des gentilshommes qu'excitait moins le zèle pour la doctrine de Calvin que l'appétit du pouvoir, le désir de secouer un joug qui leur paraissait trop pesant. Au reste n'était-ce pas la logique elle-même qui devait conduire ceux qui au spirituel rejetaient le suprême magistère de l'Eglise romaine et de son chef, à refuser aussi obéissance à celui qui prétendait avoir reçu de Dieu la charge de gouverner au temporel ? N'était-il pas tout naturel que ceux qui fondaient leur foi religieuse sur le libre examen, fussent amenés à ne reconnaître sur eux d'autre autorité temporelle que celle qu'ils auraient librement choisie ?

Ce fut au lendemain de la Saint-Barthélemy, après ce crime politique que suggéra Catherine de Médicis pour conserver le pouvoir, que l'évolution se précipita. Jusqu'au 24 août 1572 le roi Charles IX avait continué d'être aux yeux des Réformés l'oint du Seigneur, celui auquel l'apôtre saint Paul a commandé d'obéir. Après cette nuit funeste il n'apparut plus que comme le parjure, le tyran. Contre le monstre qui avait voulu d'un coup supprimer les protestants on fit appel au bras des Harmodios, des Brutus, les modèles des assassins des tyrans. Le moment est venu pour les penseurs de commencer une enquête sur l'origine du pouvoir des rois, enquête toujours dangereuse

pour le pouvoir des rois ; « de confronter, comme l'écrit M. Hauser, les droits des peuples et des rois, de rechercher les titres de la monarchie, de déchiffrer le contrat social. C'est dans le droit aristocratique ou populaire des républiques de l'antiquité que les protestants vont chercher la justification de leur révolte »[1].

Dans des libelles, des pamphlets, les journaux de l'époque, se discutent les idées les plus diverses sur l'origine du pouvoir, s'enseigne le droit de résistance à l'oppression. L'on y rapporte, comme dans l'un d'entre eux *le Franco-Gallus* de Hotman, que les Etats étaient autrefois pourvus d'institutions libres, d'assemblées toutes-puissantes, que les rois n'agissaient que comme mandataires de la nation ; il n'y avait d'impôts légitimes que ceux consentis par la nation. « Nos devanciers, y lisait-on, vrais Français, conservateurs de leur liberté, ennemis de toute domination et tyrannie turquesque et soigneux de maintenir fermement cet excellent précepte que le salut du peuple est la suprême loi, donnaient et mettaient toute l'administration politique du royaume en la disposition de l'assemblée des Etats. » A cette tradition ancienne l'écrivain opposait la coutume nouvelle où le conseil privé du roi gouvernait seul et gouvernait d'une manière tyrannique. La conclusion était qu'il fallait s'insurger contre ce pouvoir. Si des écrivains attaquent l'autorité royale, d'autres la défendent. Bientôt la discussion s'étend. Les systèmes politiques se comparent, se pèsent ; les arguments s'appellent, se croisent. « Droit divin, droit populaire, et je cite encore M. Hauser, gouvernement par les assemblées, rôle des corps intermédiaires, hérédité ou élection, absolutisme ou monarchie tempérée, ces grands sujets sortent de l'école pour entrer dans la discussion publique. »[2] Les conclusions qu'on tire ne sont plus théoriques ; elles deviennent toutes pratiques ; elles se traduisent

1. Hauser, *Les sources de l'Histoire de France*, XVI^e siècle, t. III, p. 235.
2. *Ibid.*

en soumission ou en révolte. Sous l'action pernicieuse des pamphlets l'autorité royale est peu à peu minée; elle est bientôt entièrement ruinée dans les milieux protestants. Les Réformés ne redeviendront royalistes que du jour où ils auront l'espoir de voir l'un des leurs, Henri de Navarre, ceindre la couronne de France.

C'est alors au tour de beaucoup de catholiques de cesser de l'être. Pour échapper au danger qui les menace d'avoir dans la personne de Henri IV un souverain hérétique, ils reprennent pour leur compte les thèses républicaines et démocratiques des protestants. Au temps de Henri III, par conséquent avant même que le trône ait été vacant, ils ont constitué des ligues. Le dernier des Valois leur a paru être trop faible, trop indulgent devant l'hérésie. Bientôt à l'appel des princes, sous l'action des prédications enflammées de leurs prêtres, les ligueurs ont pris les armes. Paris a vu se constituer un gouvernement révolutionnaire catholique qui ne se propose rien moins que de déposer Henri III. « N'est-il pas absurde, dit-on, de conserver sur le trône un souverain aussi débile, aussi faux, aussi funeste pour la religion, scandaleux dans sa vie, révoltant par la manière dont il s'abandonne à des mignons indignes. » Egaré par les discours qu'il a entendus Jacques Clément croira faire œuvre pie, servir Dieu et son Eglise en assassinant Henri III le 1er août 1589.

A son successeur Henri IV, le roi hérétique, les catholiques en grand nombre refusent obéissance. Le nouveau souverain aura beau gagner de brillantes victoires; il ne parviendra pas à triompher de l'obstination populaire. Il s'agit de savoir en définitive si le droit d'un souverain prévaudra sur le droit d'un peuple à n'admettre pour roi que celui qui pratique sa religion. Droit monarchique et droit populaire, tels sont les droits qui sont en présence, qui se heurtent. En 1593, on voit traiter de puissance à puissance le roi et les Etats Généraux qui représentent la France. Et c'est finalement le peuple qui l'emporte: le droit monarchique cède devant le droit populaire. Henri IV,

s'incline devant la volonté nationale. Il abjure le protestantisme ; alors seulement l'arrière petit-fils de saint Louis revenu à la foi de ses ancêtres est reconnu comme roi Très Chrétien.

Les catholiques se soumettront désormais ; le roi n'aura pas dans la suite de sujets plus fidèles. Néanmoins le pouvoir royal sort ébranlé de la lutte. Force sera de le consolider, de l'enraciner pour réparer le tort que lui ont fait les longues discussions qui se sont engagées sur ses origines et sur ses fondements.

Les guerres de religion n'ont pas seulement porté atteinte de la manière que je viens de dire au principe monarchique ; elles ont encore eu cette autre conséquence non moins funeste de créer et d'entretenir chez tous les collaborateurs du souverain de fâcheuses habitudes d'indépendance.

Déjà en leur qualité de représentants du roi les gouverneurs de province avaient des pouvoirs étendus ; dans les périodes troublées qu'ils connurent, ils augmentèrent forcément ces pouvoirs. On les vit lever des troupes, établir et percevoir des impôts, se créer peu à peu une clientèle qui les rendit bientôt redoutables à l'autorité centrale. Les gouverneurs furent d'autant plus audacieux que souvent ils appartenaient à la plus haute aristocratie. Le souverain avait à compter avec eux, avec leurs parents, avec leurs amis. A leur tour les villes avaient profité de l'affaiblissement du pouvoir central : elles avaient repris ou acquis le droit de s'administrer librement, nommant leurs consuls, maires ou échevins, acceptant ou refusant les capitaines et gouverneurs qui leur étaient envoyés, suivant qu'ils leur agréaient ou leur déplaisaient. N'arrivera-t-il pas à l'une ou l'autre ville, au temps de la Ligue, de correspondre avec des souverains étrangers? En un mot c'était l'anarchie.

Il ne pouvait suffire à Henri IV d'avoir reconquis son trône ; il lui fallait restaurer son autorité. D'autres se seraient peut-être contentés de régner ; Henri IV entendait gouverner. Il l'entendait d'autant plus qu'il avait une très haute idée de son pouvoir. « Un

roi n'est responsable qu'à Dieu seul et à sa conscience », devait-il écrire un jour au roi d'Angleterre, Jacques Ier, qui n'était pas moins jaloux que lui de son pouvoir. A reprendre en main les rênes du gouvernement pour ne plus les perdre Henri emploiera les rares qualités de son esprit et de son cœur ; il saura user de patience, de tempéraments. Chez lui point d'inflexibilité et d'entêtement. Le souverain ne met pas sa gloire à briser les résistances en bravant l'opinion ; il saura le cas échéant céder ou, plus exactement, paraître céder. Mais quand les circonstances l'exigeront, il imposera sa loi, il dictera sa volonté. Cause-t-il alors des blessures d'amour-propre, et elles sont les plus profondes, les plus empoisonnées, il les pansera par ses bons mots, ses saillies de bonne humeur. Le secret de son art fut de savoir s'abstenir de triompher des succès remportés sur l'esprit d'indépendance de ses sujets.

« Charmant et autoritaire, a écrit M. Hanotaux, dans sa belle *Histoire de Richelieu*, tel fut, en deux mots, ce prince, dont la France s'enamoura. Il réveilla dans l'âme du peuple un sentiment passionné pour la monarchie et il traça, pour ses successeurs, une ligne de conduite politique qui les mena au pouvoir absolu, La nation fit son idole pendant deux siècles de la dynastie des Bourbons. Elle se mira en elle, si je puis dire, et crut reconnaître son image. C'est Henri IV qui eut tout l'honneur de cette séduction. »[1]

Un autre effet politique des guerres de religion en France qu'il reste à signaler, fut de compromettre l'unité nationale.

Tout d'abord, aussi longtemps qu'avaient duré les luttes religieuses, notre pays s'était trouvé exposé aux entreprises de puissances ambitieuses comme l'Angleterre et l'Espagne qui avaient cherché à tirer parti de nos dissensions et de nos discordes. Prendre pied sur notre territoire, annexer l'une ou l'autre de nos provinces, voire nous réduire entièrement sous leur

1. Hanotaux, *Histoire du cardinal de Richelieu*, t. I, p. 257.

domination, tel était le but qu'elles avaient poursuivi.

Le péril de démembrement ne se trouva pas écarté complètement, quand Henri IV eut par l'Edit de Nantes clos la période des guerres de religion et restauré la paix religieuse. Il avait fait aux protestants, ses anciens coreligionnaires, de très larges concessions aussi bien politiques que religieuses. Ne les avait-il pas faites trop larges ?

Qu'il eût accordé aux dissidents la liberté de conscience et le droit d'exercer leur culte dans des conditions déterminées, qu'il leur eût garanti en matière d'état civil, de testaments, une situation à peu près égale à celle des catholiques, qu'il eût même assuré à l'Eglise protestante une constitution, des synodes, colloques et consistoires, qu'il eût promis à ses pasteurs des revenus fixes, il n'y avait là rien qui fût spécialement dangereux au point de vue national. Les protestants auraient seulement joui en France d'un régime de liberté qu'auraient complètement ignoré les dissidents dans d'autres pays, les catholiques d'Angleterre, par exemple. Mais Henri IV était allé beaucoup plus loin : à ces faveurs religieuses il en avait joint de politiques. Ce qui était particulièrement grave, c'était qu'il avait laissé aux protestants la faculté de s'organiser en parti. L'un des articles secrets de l'Edit de Nantes avait stipulé que toutes les places, villes, châteaux que les Réformés occupaient à la fin de 1597 demeureraient en leur garde pour une période de huit ans. A ces places s'ajoutaient celles qui appartenaient à des princes, à des seigneurs protestants. Les Réformés français purent ainsi disposer d'environ cent cinquante places, et, comme ces places se trouvaient surtout dans l'Ouest et le Sud, elles offraient une base d'opérations solides pour toute rébellion. Maître de ces villes, le calvinisme n'était plus seulement une religion, il était une faction politique ; il formait un Etat dans l'Etat. Il devenait ainsi une menace pour la politique royale. « N'est-il pas étonnant, écrivait, en 1608, l'observateur perspicace qu'était Angelo Badoer, l'ambassadeur de la République de Venise à Paris, qu'un

roi qui est d'ailleurs le plus puissant peut-être entre les princes chrétiens, en soit réduit à compter et à temporiser avec ses propres sujets sans pouvoir bouger, sans pouvoir penser à quelque entreprise au dehors à l'exemple de ses aïeux, et que ses propres sujets lui soient plus redoutables que des ennemis déclarés aux autres nations. »

Henri IV, je le veux bien, s'est efforcé d'apporter certains tempéraments aux concessions qu'il s'est cru obligé de faire : les places laissées aux protestants devaient rester sous l'autorité et l'obéissance du roi ; leurs gouverneurs tiendraient leurs nominations du roi. Mais prenons-y garde ; ces gouverneurs ne peuvent être nommés que s'ils sont acceptés par les Assemblées protestantes. En fait, c'est l'Eglise protestante qui demeure maîtresse des nominations. Aussi longtemps que le pouvoir central demeure fort il y a sans doute peu à craindre. Mais qu'il vienne à faiblir, qu'il tombe aux mains débiles d'un prince jeune, inexpérimenté, la situation court aussitôt le risque de devenir critique. En face de l'autorité royale désarmée se dresse alors un parti fortement constitué ayant à sa disposition une puissance militaire redoutable.

Ces graves éventualités ne se produisirent pas sous Henri IV. Le souverain était trop fin politique pour ne pas malgré tout avoir raison des résistances protestantes. Il se sentait même assez fort pour lâcher parfois les rênes à ses anciens compagnons de lutte, assuré qu'il était d'être toujours en état de les reprendre, si la nécessité s'en faisait sentir. Mais Henri meurt en pleine force, léguant sa couronne à un enfant, Louis XIII, abandonnant le pouvoir à une régente, Marie de Médicis, incapable d'en supporter le faix. Presque aussitôt les protestants redressent la tête ; ils achèvent de s'organiser en faction. Voici pour les diriger un chef jeune, ardent, résolu, le duc de Rohan. Reconstitués en parti d'agression les Réformés lient leur cause à celle des mécontents ; ils rompent en visière avec la royauté. Et voici que s'ouvre une nouvelle

période de guerres de religion menaçant, cette fois encore, de ruiner l'Etat jusque dans ses fondements.

Ce ne sera pas trop de tout le génie patient et obstiné du grand homme d'Etat que fut le cardinal de Richelieu pour briser définitivement la puissance politique du parti protestant. L'Edit de grâce d'Alais de 1629 corrigera heureusement l'Edit de Nantes de 1598 ; il lui enlèvera ses clauses politiques si dangereuses pour l'unité nationale. Désormais libre Louis XIII et son ministre pourront alors entreprendre le grand œuvre de l'expansion de la puissance française en Europe, préparer ainsi le règne de magnificence de Louis XIV.

*
* *

Si, au sortir des guerres de religion, la France demande au point de vue politique que soit restaurée l'idée monarchique et soit fortifiée l'idée nationale, sa situation religieuse n'exige pas moins impérieusement de pressants remèdes.

Sans doute les catholiques sont restés la majorité en France. Sur vingt-cinq millions d'habitants, que compte le pays à cette époque, il n'y a guère plus qu'un million de protestants. Ces protestants sont répartis sur tout le territoire, mais ils forment des groupes assez importants dans l'Ouest, le Sud et le Sud-Ouest. Beaucoup d'entre eux ne sont que médiocrement attachés à leur religion. S'il en est parmi eux qui sont convaincus, qui ont découvert dans le calvinisme l'idéal de vie religieuse qu'ils poursuivaient, la masse y a vu seulement une occasion favorable pour se libérer de tout devoir religieux. « Les populations qui professaient nominalement le protestantisme, a écrit M. Fagniez, l'éminent historien du père Joseph, n'y avaient pas été amenées par des convictions réfléchies ; elles avaient obéi à des préventions en partie justifiées par l'abaissement intellectuel et moral du clergé catholique, à la crainte, à l'intérêt. »[1]

Si le zèle manquait donc à la majorité des protes-

1. Fagniez, *Le père Joseph et Richelieu*, I, 305.

tants, il ne faisait pas moins défaut aux catholiques. Le grand mal dont souffrait alors l'Eglise de France était celui de l'indifférence des fidèles. C'était pour une part le résultat de la prédication calviniste, du voisinage des protestants. Dans le Poitou, par exemple, où catholiques et protestants étaient très mêlés, on voyait des gens des villes et des campagnes abandonner toute pratique religieuse. Les mères élevaient leurs filles en dehors de tout culte jusqu'au jour où elles leur faisaient embrasser l'ancienne ou la nouvelle religion selon qu'elles les donnaient en mariage à un catholique ou à un réformé. Les difficultés que rencontraient les catholiques pour accomplir leurs devoirs religieux dans les pays où dominait l'élément protestant, eurent aussi pour effet d'affaiblir la pratique religieuse. Que de villes et de villages dont les églises ont été dévastées quand elles n'ont pas été incendiées, où les objets liturgiques ont été volés, les symboles religieux brisés. Souvent les prêtres manquent ; il n'y a plus rien pour assurer leur subsistance.

Une troisième cause de l'indifférence religieuse, et celle-ci est plus générale, c'est la profonde ignorance des fidèles. Sur ce point les témoignages abondent. De tous ceux que je pourrais citer, je n'en retiendrai qu'un, celui de l'historien de saint Vincent de Paul, Abelly, qui a non seulement vu par lui-même, mais a eu à sa disposition toute la correspondance du saint. Or Abelly écrit dans la biographie du fondateur des Prêtres de la Mission : « On voyait de tous côtés des chrétiens qui passaient leur vie dans une si profonde ignorance des choses de leur salut qu'à grand'peine savaient-ils s'il y avait un Dieu ; et pour ce qui est des mystères de la Très Sainte Trinité et de l'Incarnation du Fils de Dieu que tous les fidèles doivent croire explicitement, on ne leur en donnait aucune explication ni intelligence, et encore moins de ce qui concerne les sacrements qu'ils doivent recevoir et des dispositions qu'ils doivent y apporter. »[1]

1. Abelly, *Vie de saint Vincent de Paul*, t. I, chap. 1.

Ainsi qu'il arrive presque toujours l'ignorance engendre la superstition : le sorcier a pris la place du prêtre ; on se livre à des pratiques bizarres. En plein XVII[e] siècle, à Paris, dans le quartier de Saint-Sulpice, M. Olier trouvera un autel dédié à Beelzébub.

Ne croyons pas cependant que le peuple de France ait perdu absolument toute foi religieuse ; alors comme toujours à côté des mauvais et des tièdes il y a des bons, des excellents. Que les mauvais soient éclairés et instruits, et ils redeviendront chrétiens. Ce qui a en définitive manqué au peuple de France à l'issue de la grande crise religieuse du XVI[e] siècle, c'est un clergé, et un clergé apte à remplir sa mission apostolique.

Les prêtres sont trop peu nombreux, et encore ceux qui ont charge d'âmes ne s'acquittent pas très ponctuellement de leur ministère. Il en est qui fréquemment manquent au devoir de la résidence ; bien des titulaires de paroisses riches ne prennent possession de leur bénéfice que pour en percevoir les revenus ; ils abandonnent leurs ouailles à un suppléant sans mérite et dépourvu de zèle.

Trop souvent aussi le clergé inférieur n'est pas à la hauteur de sa tâche. L'effort qui avait été tenté au commencement du XVI[e] siècle pour le rendre meilleur, effort que nous avons décrit ici-même[1], s'est trouvé entravé, paralysé et bientôt annihilé par la prédication protestante. L'hérésie a aggravé le mal bien loin d'y remédier, comme elle en a eu la prétention. Fréquemment on a à se plaindre, au commencement du XVII[e], siècle, du peu de zèle, de l'ignorance des membres du clergé. Traçant en 1627 au nonce Bagni le programme de son activité en France, le cardinal neveu François Barberini attirait son attention sur l'état du clergé. « J'ai à vous parler, lui disait-il, de la négligence que beaucoup apportent à garder et à nettoyer les églises et les chapelles, les vêtements sacrés, à veiller au luminaire ; surtout j'ai à vous par-

1. Voir la *Revue Apologétique* du 1[er] juillet 1923, p. 415 et suiv.

ler du peu de respect qu'ils apportent dans la célébration de la messe et des offices divins Tous ces vices, encore qu'on ne les rencontre pas dans beaucoup de grandes villes, sont trop répandus et trop invétérés dans les petites villes et dans les campagnes. »[1]

Sur l'ignorance de certains prêtres on trouve deci de-là des détails navrants. Dans son traité des Séminaires, Godeau, l'évêque de Vence, racontera qu'avant leur institution, dès qu'un jeune homme savait assez de latin pour expliquer un évangile de la messe et entendre le bréviaire, on le jugeait capable d'être élevé au sacerdoce. Quoi d'étonnant dès lors que saint Vincent et ses collaborateurs aient rencontré dans leurs courses apostoliques à travers le territoire des prêtres qui baptisaient sans faire aucune onction, qui bénissaient des mariages sans en avoir le pouvoir, qui ne savaient même pas la formule de l'absolution, qui se permettaient de changer, d'abréger, de transposer à leur gré les augustes paroles des saints mystères!

Les guerres de religion ont eu en outre sur le clergé une funeste influence. Lancé fréquemment dans la politique au moment de la Ligue, vivant dans la rue et sur la place publique, mêlé au peuple dont il partageait souvent les fatigues et les dangers, maniant le mousquet avec habileté, le prêtre pouvait être très populaire, mais il lui arrivait d'être plus batailleur qu'apostolique. Du contact avec les hommes d'armes, beaucoup ont gardé une vulgarité de ton et de manières qui choque les âmes et les rebute.

Ajoutons que certains sont presque complètement dénués des qualités et des vertus qu'exige le ministère sacerdotal; aussi loin d'édifier leurs fidèles, ils les scandalisent. « Nulle part, écrira, en 1627, François Barberini, on n'a vu mieux qu'en France le tort qu'ont fait à la religion la vie peu édifiante et l'ignorance des prélats et des curés. L'ignorance de beaucoup a permis aux croyances hérétiques les plus détestables

1. Voir le texte dans notre *Recueil des instructions générales aux nonces ordinaires de France de* 1624 *à* 1634 (Paris, 1920), p. 101.

de se répandre ; la corruption des autres a scandalisé les peuples. »[1]

A cette situation lamentable il n'y avait de remède que dans une énergique réforme : il fallait exiger des aspirants au sacerdoce une plus grande instruction, de sérieuses qualités morales ; il fallait, en un mot, se conformer aux prescriptions du concile de Trente et créer des séminaires où, selon le mot du cardinal François Barberini, « auraient été cultivées avec le plus grand soin les délicates plantes cléricales »[2]. Mais au commencement du XVII[e] siècle n'a pas encore été découverte la vraie formule des grands séminaires, celle qui a les promesses de vie. L'Eglise de France la cherche sans parvenir à la trouver.

Si du moins les évêques avaient été entièrement libres dans le choix de leurs collaborateurs, s'ils avaient eu la faculté d'écarter tel ou tel qui ne leur paraissait pas avoir toutes les qualités requises pour le ministère apostolique ! Mais il s'en faut que le chef d'un diocèse ait liberté entière de recruter ses collaborateurs ; sans paradoxe on peut dire que de tous ceux qui doivent nommer, il est celui qui nomme le moins. C'est le Saint-Siège, le roi, le Parlement, telle ou telle abbaye, tel ou tel patron laïque, un grand seigneur, une municipalité. qui choisissent les curés, vicaires, chapelains ; il ne reste le plus souvent à l'évêque qu'à donner à l'élu la juridiction spirituelle, chose qu'il ne peut que très rarement refuser.

Dans de telles conditions il eût fallu que les évêques eussent redoublé de zèle et de vigilance dans l'administration de leur diocèse, qu'ils eussent été constamment sur la brèche, pour ainsi dire, afin de ramener leur clergé au respect des lois et des canons de l'Eglise. De tels évêques, il y en eut certes à la fin du XVI[e] et au commencement du XVII[e] siècle. Cospeau à Aire, Dinet à Mâcon donnaient l'exemple en prêchant. Donnadieu à Auxerre, du Laurent à Embrun

1. Voir le texte dans notre *Recueil des instructions générales aux nonces ordinaires de France de* 1624 *à* 1634 (Paris, 1920), p. 96.
2. *Ibid.*, p. 101.

visitaient sans relâche leurs diocèses. Bientôt Camus à Belley, Gondi à Paris, La Rochefoucauld à Senlis, Richelieu à Luçon, La Marthonnie à Limoges, Zamet à Langres pour ne citer que quelques noms, viendront augmenter le nombre de ces évêques zélés. Malheureusement tous ne leur ressemblent pas. Trop d'évêques manquent au grave devoir de la résidence. L'on voit dénoncer dans les documents pontificaux de l'époque comme un mal qui cause aux âmes un grand préjudice, l'habitude contractée par beaucoup de pasteurs de délaisser leur troupeau.

Cette ferveur qu'on souhaiterait plus grande, ce zèle qu'on voudrait plus ardent dans le clergé séculier, le trouve-t-on du moins dans le clergé régulier? Les jugements qui de Rome sont portés sur les religieux et religieuses de France sont des plus sévères. « Il convient d'en dire peu, écrit en 1627 le cardinal François Barberini, car j'aurais trop à en dire; mais tout se résume en un mot: les religieux de France observent peu leurs règles; ils sont relâchés; ils désobéissent à leurs supérieurs et même au Siège Apostolique, ayant recours au Parlement contre la légitime juridiction ecclésiastique; ils s'opposent obstinément aux réformes. Qu'on ajoute à cela le grand nombre de monastères de religieuses où la règle n'est guère respectée; beaucoup de religieuses, surtout celles qui habitent à la campagne, vivent hors de la clôture, dans la liberté du siècle. De là naissent des scandales, des désordres qu'il est très difficile de réfréner, parce que les Parlements font difficulté pour laisser non seulement le nonce, mais les supérieurs religieux eux-mêmes exercer leur droit de visite[1]. » Trois ans plus tôt le nonce Spada avait pu lire dans son instruction des appréciations sur la vie religieuse en France qui n'étaient guère plus favorables: « Le Français, lui était-il dit, ne supporte pas les austérités et les fatigues du cloître; aussi les religieux du royaume de France se relâchent-ils faci-

1. Voir le texte dans notre *Recueil des instructions générales aux nonces ordinaires de France de* 1624 *à* 1634 (Paris, 1920), p. 101.

lement et tombent-ils dans une scandaleuse dissolution. »[1]

Certes ces jugements sont sévères. Ne le sont-ils pas trop? N'a-t-on pas vu des réguliers comme les capucins dont le nombre va sans cesse croissant, rester des religieux modèles? Et avec eux, il y a les minimes, les feuillants, les chartreux demeurés eux aussi invulnérables dans la corruption du siècle. Est-il juste d'accuser les Français d'être incapables de supporter les fatigues du cloître alors qu'un peu partout, au commencement du XVII[e] siècle, des maisons nouvellement fondées se peuplent en très peu de temps? D'Italie arrivent les ursulines et, en moins d'un demi-siècle, elles auront 320 maisons. Dans le même temps les barnabites franchissent les Alpes. D'Espagne essaiment les carmélites et grâce à Mme Acarie, à Jean de Quintanadoine et à Pierre de Bérulle, de nombreux Carmels sont érigés en France. Bientôt naîtront sur notre terre de France les oratoriens, les prêtres de la Mission, les visitandines, les filles de la Charité pour ne citer que les plus importantes congrégations.

Toutefois, si considérables qu'ils soient, ces merveilleux résultats du zèle apostolique des saints hommes et des saintes femmes que la France a eu alors l'honneur et la gloire de posséder, ne doivent pas nous faire oublier que maints et maints monastères ont besoin d'une réforme profonde. Ici encore l'œuvre commencée à la veille de la Révolution protestante, cette œuvre que j'ai décrite[2], a été interrompue et l'esprit séculier, en continuant à s'insinuer dans les cloîtres, y a exercé de pernicieux ravages. Rien n'est plus dommageable pour la vie religieuse que l'abus de la commende, cet abus qui consiste à mettre à la tête d'une abbaye pour jouir uniquement de ses revenus un personnage qui n'est pas religieux, qui est parfois laïque et est même en certains cas un protestant; il est des plus fréquents. La discipline se relâche dans une ab-

1. Voir le texte dans notre *Recueil des instructions générales aux nonces ordinaires de France de* 1624 *à* 1634 (Paris, 1920), p. 25.
2. *Revue apologétique*, 1[er] juillet 1923.

baye en commende ; le prieur claustral n'a pas toujours l'autorité qui conviendrait. Parmi les abbés titulaires qui résident tous n'ont pas une vraie vocation religieuse : l'attrait d'une vie douce et commode, la perspective de jouir des richesses du monastère, voilà ce qui les a conduits aux cloître beaucoup plus que le désir de prier, de s'immoler pour le bien des âmes.

Des demoiselles nobles, des filles de qualité, comme on disait alors, beaucoup étaient vouées par leurs parents à la vie religieuse absolument comme leurs frères cadets étaient d'avance destinés à l'état ecclésiastique. N'ayant pas d'autre vocation, elles ne pensaient au couvent qu'à se procurer des distractions. Elles avaient des laquais, des femmes de chambre et menaient la vie de femmes du monde. A Maubuisson, par exemple, ces cloîtrées forcées recevaient beaucoup de visites ; en dehors de l'office elles passaient le temps à jouer des comédies pour réjouir les compagnies qui venaient les voir. D'autre part leur ignorance religieuse était profonde. Elles étaient dans l'ignorance du catéchisme et ne savaient même pas se confesser, lisons-nous dans une Relation de Port-Royal ; et le récit ajoute : « Elles crurent avoir trouvé une excellente méthode pour se confesser de composer toutes ensemble, avec beaucoup d'étude, trois sortes de confessions, une pour les grandes fêtes, une pour les dimanches et une pour les jours ouvriers, lesquelles ayant écrites dans un livre, elles se le prêtaient pour s'aller confesser l'une après l'autre, ce qu'elles auraient aisément pu faire toutes à la fois, puisqu'elles n'y répétaient que la même chose. »[1].

L'histoire de la vocation de Jacqueline Arnauld à la vie religieuse est à bon droit célèbre. En 1599, la future réformatrice de Port-Royal a sept ans et demi. Son père a décidé qu'elle serait religieuse à Port-Royal, qu'elle serait abbesse, et il l'a fait entrer dans le monastère. L'abbé de Citeaux a, de son côté, persuadé à l'abbesse en fonction de prendre la jeune en-

1. Cité par Mgr Prunel, *La Renaissance catholique en France au* XVII^e *siècle* (Paris 1921), p. 11.

fant comme coadjutrice ; le roi Henri IV a promis qu'elle aurait la succession. Jacqueline entre donc au couvent à sept ans et demi et commence son noviciat. De Port-Royal elle va à Maubuisson pour faire son éducation sous la direction de la peu édifiante Mme Angélique d'Estrées, la sœur de la fameuse Gabrielle d'Estrées. L'année du noviciat terminée, elle prononce ses vœux : elle a neuf ans. A onze ans Jacqueline Arnauld sera installée comme abbesse après un simulacre d'élection ; le même jour, elle fera sa première communion. Pour obtenir de Rome les dispenses nécessaires, on a dit qu'elle avait dix-sept ans. Mais voici qu'à quinze ans la jeune mère Angélique, ainsi se nomme Jacqueline Arnauld, sent peser lourdement sur ses épaules le joug du cloître ; elle songe à rentrer dans le monde. Il y a grande inquiétude dans la famille Arnauld. Verra-t-on Jacqueline renoncer à une aussi belle situation qui fait honneur à la famille, qui peut être éventuellement une source de profits? Si elle revient dans le monde, il faudra la caser et les Arnauld sont déjà très nombreux. Vite son père se rend à l'abbaye, demande sa fille, lui présente un papier assez mal écrit et lui enjoint de le signer sans même lui laisser le loisir de le lire : c'est le renouvellement de ses vœux. La suite de cette histoire est encore plus extraordinaire. Cette enfant entrée dans la vie religieuse apparemment sans vocation, maintenue au cloître contre son gré, fut touchée de la grâce de Dieu : elle entreprit résolument la réforme de son monastère. Contre la volonté des siens elle ramena ses compagnes au respect des constitutions. En dépit de l'opposition de sa famille elle bannit de la vie religieuse toute trace de la vie mondaine ; elle rétablit la clôture, refusant à la grande irritation de ses parents de les voir autrement qu'à travers le guichet. La mère Angélique commença d'être dans Port-Royal l'instrument de Dieu. Mais n'était-ce pas par une voie bien humaine, trop humaine qu'elle était entrée dans la vie religieuse? Si en dépit de ceux qui la firent, cette vocation eut un temps les plus heureux résultats, combien d'autres

en eurent au contraire de très fâcheux. Disons d'un mot que le grand mal de la vie monastique en France est qu'elle est d'une certaine manière sous la dépendance du siècle.

Le remède à ces maux, aussi bien ceux du clergé séculier que ceux du clergé régulier était connu : il suffisait de mettre en vigueur les décrets et les canons du concile de Trente. Mais le gallicanisme parlementaire s'inquiétait des décisions prises à Trente : il craignait que libérée des entraves que lui avait imposées l'Etat, l'Eglise ne fût trop indépendante. Alors que les chefs de l'Eglise de France réclamaient instamment que fussent reçus et entrassent en vigueur les règlements du concile, le pouvoir royal, docile aux suggestions des parlementaires, s'y refusait pour protéger, disait-il, les libertés de l'Eglise gallicane. Quand, aux Etats Généraux de 1614, le clergé suivi par la noblesse demanda la réception du concile de Trente, il se heurta à l'opposition du Tiers-Etat aveuglé par les préjugés gallicans.

Devant cette résistance de l'Etat à accepter le concile l'Eglise de France décida de le recevoir pour son compte. Pour demeurer unie à Rome et se réformer elle-même, elle n'hésita pas à poser un acte audacieux : elle se sépara de l'Etat. Dans l'Assemblée du clergé de 1615 elle se rangea sous la loi du concile, loi qui devait la sauver de la corruption, la régénérer, la sanctifier.

*
* *

Rappeler, comme nous venons de le faire, quelles avaient été les situations politique et religieuse de la France au début du XVII[e] siècle n'était peut-être pas inutile. L'histoire serait dénuée de son intérêt apologétique, elle perdrait beaucoup de sa valeur éducatrice si elle ne montrait d'où on est parti pour arriver au XVII[e] siècle à l'admirable renaissance religieuse à laquelle j'ai fait allusion en commençant. L'esprit humain ne trouve pas seulement à se complaire dans des

spectacles d'ordre et d'harmonie qui baignent dans une lumineuse clarté. Il est à bon droit curieux de savoir ce qui les a précédés, quand ce ne serait que pour admirer davantage le prodigieux effort qui a été fourni par les auteurs du grand œuvre.

Ceux qui ont opéré cette restauration politique et religieuse sont venus à leur heure. Après Henri IV dont j'ai rapidement indiqué la bienfaisante action, voici l'éminent cardinal de Richelieu. Doué d'un clair bon sens, d'une rare énergie qui lui a permis de réaliser les desseins qu'il a conçus, il a mis la maison en ordre, le pays en état. En consolidant pour longtemps les bases du trône et en assurant au pays son indépendance extérieure il a tracé les lignes essentielles de la politique française, lignes dans lesquelles il convient de se tenir aujourd'hui encore. Et à côté de lui Dieu a suscité une pléiade d'hommes et de femmes animés de son esprit, qui ont été conduits, dirigés par des personnages de tout premier plan, tels le cardinal Pierre de Bérulle, saint Vincent de Paul, M. Olier. Les régénérateurs de la vie catholique se sont succédé au cours du siècle, se transmettant de l'un à l'autre le flambeau de l'apostolat et assurant la continuité de l'œuvre de Dieu. Grâce à eux, grâce à leurs nombreux disciples, émules et collaborateurs, le XVII[e] siècle compte parmi les plus grands, non seulement dans l'histoire littéraire et politique de la France, mais dans l'histoire religieuse.

Lille.

A. Leman.

Les notes de Pascal sur les prophéties Messianiques

L'étude publiée ici même, les 10 et 15 juillet 1923, sur *Pascal et l'argument messianique*, par M. Jolivet, est venue très heureusement compléter celle du P. Lagrange parue dans la *Revue biblique* d'octobre 1906 sur *Pascal et les prophéties messianiques*.

L'éminent exégète dominicain s'était surtout attaché à établir un point : c'est que, pour Pascal, les prophéties, qui sont « la plus grande preuve de Jésus-Christ », ne sauraient agir que sur des intelligences dirigées par « le sens religieux ». Il faudrait, pour parler comme l'auteur même des *Pensées*, dire par un « cœur » d'élu ; car, seul, un cœur qui, en vertu du Pari, s'est donné comme fin absolue la délectation d'en haut, à venir, mais déjà possible à sentir ici-bas à qui embrasse la croix, et non la délectation d'en bas, immédiate, plus évidemment sensible, mais insuffisante à remplir le vide infini de l'âme humaine, peut voir et comprendre la Vérité, celle-ci étant spirituelle et morale, c'est-à-dire s'adressant non seulement à l'intelligence, mais aussi à la volonté et à toutes les puissances de l'être humain : *ex toto corde, ex totis viribus, in tota mente*.

Au fond, quand on a ainsi parié et que l'on continue pratiquement de parier, n'est-il pas vrai qu'on a déjà opté entre le Messianisme spirituel et le Messianisme temporel, qui sont à choisir dans les prophéties, selon qu'on suit le sens purement judaïque, que Pascal appel charnel, ou le sens chrétien ?

Et n'est-ce point encore là, de nos jours, ce qui sépare l'Eglise catholique de cette Religion de l'Humanité, dernière étape des hérésies, que la franc-maçonnerie judaïque, plus que jamais attachée au Messianisme temporel, essaie de développer contre nous sous le nom de laïcisme ?

« En l'humanité, écrit M. Loisy (*La Religion*, 1917, page 285), nous voyons le vrai Christ éternel, toujours souffrant, toujours mourant, toujours ressuscitant... Malgré tout, nous croyons, *nous voulons croire*[1], si éloigné qu'il paraisse encore, à l'avènement de l'humanité une, sainte, universelle et perpétuelle, véritable Eglise de l'esprit... » C'est là une vieille transposition du dogme, comme on voit, et qui enlève tout sens aux mots : « un, saint, universel, perpétuel », car rien n'est moins « un, saint, universel et perpétuel » dans l'ensemble de la création que l'Humanité. « Le plaisant Dieu que voilà[2] » s'est écrié Pascal, après l'avoir analysé dans sa nudité d'après la chute. « Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est! » observait Dieu ironiquement, en le voyant s'éloigner du Paradis terrestre. Cette ironie terrible, craignons de la mériter encore... En tout cas, on ne pourra pas reprocher à Pascal d'avoir mal posé, en religion, les questions vitales, par excellence.

J'ai été heureux que M. Jolivet insistât donc sur la nécessité d'établir les deux sens des prophéties messianiques ; mais ce qui m'a comblé d'aise, c'est qu'il a fortement établi aussi un point que le P. Lagrange n'avait guère qu'indiqué : celui du temps prophétisé. On sait que, pour Pascal, le premier avènement du Messie a été annoncé obscurément, quant à la manière, clairement quant au temps ; le second, obscurément quant au temps, clairement quant à la manière. Qu'est-ce à dire? C'est que la première venue de Jésus-Christ n'a été visible qu'aux yeux du cœur, aux yeux des hommes de bonne volonté, ou de volonté bonne. « Jésus-Christ, sans biens et sans aucune production au dehors de science, est dans son ordre de sainteté... Oh! qu'il est venu en grande pompe et en une

1. C'est moi qui souligne : M. Loisy vient de se faire reprocher par M. Belot (*Revue philosophique*, juillet-août 1924) de confondre « morale et religion ». Il est piquant de voir un laïque enseigner à un « clerc » ce qu'il faut entendre par là. « Si la religion se réduit finalement à la morale, pourquoi deux mots? » demande ironiquement M. Belot. C'est bien là l'erreur humanitariste. Renan n'a pas davantage compris ce qu'est « la religion ».

2. Brunschwig, fragm. 366.

prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur, qui voient la sagesse[1] ! Ainsi les hommes qui ont opté pour la délectation d'en haut, fin absolue, voient le Messianisme et le sens spirituels, et, par conséquent, Jésus-Christ ; pour les autres, qui « croient que le bien de l'homme est en la chair, et le mal en ce qui le détourne des plaisirs des sens, qu'ils s'en saoûlent et qu'ils y meurent ». Il n'y a pas de Libérateur pour eux[2].

Toutefois, dans la question messianique, comme dans celle de l'Eglise, il y aurait trop d'obscurité, si les sens n'avaient pour eux aucune part de clarté, si, extérieurement, l'homme ne pouvait saisir de la vérité quelque preuve. Or, Pascal veut offrir aux hommes déchus dans le monde des sens et devenus, comme il dit à la suite de saint Augustin, « semblables aux bêtes[3] », des preuves palpables, et non pas seulement métaphysiques ou psychologiques.

Quelle sera cette clarté pour les sens dans le problème qui nous occupe? Ce sera le temps marqué par les prophètes pour la venue du « Désiré des nations et des collines éternelles ». Le P. Lagrange a réfuté tour à tour, en se plaçant au point de vue de la critique rationaliste contemporaine, les quatre preuves de cette clarté historique, réunies par Pascal, comme il fait toujours, en un faisceau synthétique : « 1) qu'en la quatrième monarchie, 2) avant la destruction du second temple, 3) avant que la domination des Juifs fût ôtée, 4) en la septantième semaine de Daniel, pendant la durée du second temple, les païens seraient instruits et amenés à la connaissance du Dieu adoré par les Juifs[4]. » A quoi on objecte qu'il n'est pas sûr que l'empire romain soit la quatrième monarchie ; que le temple où entra Jésus-Christ était le troisième, et non le second ; que le sceptre ôté de Juda n'indique pas nécessairement un changement de royauté ; que

1. Fragm. 793.
2. Fragm. 692.
3. Fragm. 430.
4. Fragm. 724.

la septantième semaine de Daniel tombe sur Antiochus Epiphane, et non sur Titus, si on la prend à partir d'une certaine date.

Tout cela est fort bien ; mais la finale qui lie le faisceau, M. Jolivet l'a vu, est la preuve essentielle et elle tient bon. Pascal ne tenait pas tant que cela à la réalisation mathématique des semaines de Daniel (il accorde une marge de deux cents ans) et il ne prenait pas l'avènement du quatrième empire ou la suppression de la royauté juive absolument au sens littéral. Il y voyait surtout marqué un « novus rerum ordo ». Au dernier empire païen allait succéder celui du Christ, à la destruction du peuple élu, en tant que peuple élu, allait survivre l'Eglise. Et cela était prédit et cela s'est réalisé. Voici que le monde, celui que les prophètes appelaient « les nations », et que nous appelons l'Europe, se trouve complètement bouleversé et changé dès l'apparition de Jésus-Christ, et cela, non point lentement, par « syncrétisme », comme disent les grands savants modernes, mais par des traits de foudre qui se succèdent durant une seule génération. « Cette génération ne passera pas que ces choses n'arrivent. » Le peuple juif, inébranlable durant tant de siècles dans sa faiblesse misérable de petit peuple matériellement moins civilisé que tous ses voisins et constamment opprimé par eux, disparaît définitivement comme nation et comme peuple religieusement élu, puisqu'il est désormais sans chef politique, sans prophètes, sans prêtres, sans temple ; il ne subsiste plus que comme race pour servir de témoin négatif au Messianisme spirituel, attaché qu'il est désormais invinciblement, et sans avoir besoin d'y être ramené par des prophètes ou des miracles, au Messianisme temporel. Et, non seulement ce morceau essentiel du monde antique est changé, mais aussi tout le monde païen unifié sous l'autorité de la Babylone aux sept collines.

Jésus-Christ a été prédit et prédisant. Son discours apocalyptique, dans les trois Synoptiques, annonce, sous la figure de la fin du monde, la fin d'un monde.

L'*Apocalypse* de saint Jean, qui explique, développe et complète cette révélation, se termine par l'invitation adressée d'en haut aux aigles du ciel, aux « saints », c'est-à-dire aux chrétiens, à venir se repaître, après la victoire du Verbe, des chairs de cette Babylone romaine, c'est-à-dire de sa dépouille matérielle, pour régner en son lieu et place pendant mille ans[1]. Sans doute, après ce temps, Satan, le roi des démons, sera déchaîné de nouveau et la plaie de la Bête frappée à mort, guérie; mais la Jérusalem nouvelle, l'Eglise, la cité sainte, qui doit subir l'assaut final de ses troupes concentrées, n'en est pas moins, en attendant, installée dans les cadres de la Babylone tombée: « Cecidit, cecidit Babylon! »

Et voilà ce qui marque le temps du premier avènement, mieux encore que la quatrième monarchie, la destruction du temple — second ou troisième, il n'importe — et la septantième semaine de Daniel; encore que Pascal puisse revendiquer en faveur de son interprétation, même littérale, de ces trois preuves, contre les Juifs, leur propre tradition d'avant Jésus-Christ; car enfin, si Jean le Baptiste a pu annoncer avec tant de succès que Flavius Josephe lui-même s'en est ému, alors qu'il semble n'avoir rien dit de Jésus, que les temps étaient accomplis, c'est bien parce que les prophéties du temps étaient acceptées dans ce sens, et non point dans un autre. « La domination des Juifs est ôtée et les païens sont instruits »[2], c'est ce qui est indéniable en sa réalisation, comme en sa prédiction. Or, seule, la force infinie qui a prédit l'événement a pu le réaliser; car ni les quatre grands empires, par eux-mêmes, n'ont réussi jusque-là à venir à bout de la nation juive, pas plus que jadis les Egyptiens, les Cananéens, les Edomites et les Philistins; ni les philosophes les plus élevés comme Platon, ou les prophètes les plus puissants, comme Ezechiel et Daniel, —

1. Apoc., xix, 17, 18; xx, 1-11.
2. Fragm. 701.

ceux-ci habitant chez les païens — n'ont pu faire adorer par les idolâtres le Dieu des Juifs.

Cette clarté est grande et l'on conçoit la joie de Pascal s'écriant : « Qu'on est heureux de voir cette lumière dans cette obscurité ! Qu'il est beau de voir par les yeux de la foi, Darius, Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode agir, sans le savoir, pour la gloire de l'Evangile ! » Non, encore un coup, que les conquérants aient travaillé à réaliser simplement la prophétie du quatrième empire, du second temple, du sceptre ôté et de la septantième année de Daniel, mais ils ont établi le « novus rerum ordo », le règne de la Jérusalem nouvelle sur les ruines de l'ancienne Jérusalem et de la Babylone romaine païenne frappée à mort. Tel est le « Discours sur l'histoire universelle » que Pascal envisageait.

A ces points fortement établis par le P. Lagrange et M. Jolivet, je voudrais ajouter, si possible, en montrant une autre clarté que le phare puissant des *Pensées* projette sur les prophéties messianiques et qui ne me semble pas avoir été assez signalée.

J'ai montré, dans un article précédent sur l'Eglise, que, pour Pascal, une « société visible d'hommes » a toujours conservé, dès l'origine dans le monde, la Tradition et l'a remise enfin aux mains de l'Eglise catholique. Cette Tradition se résume dans le Messie : espéré matériellement et spirituellement jusqu'à Jésus-Christ, connu maintenant, mais espéré encore pour une immortalité non terrestre, il est le fond de la religion unique depuis Adam jusqu'à nos jours. Or, cette religion s'est d'abord concrétisée autour du sacrifice, geste liturgique universel, dans cette formule donnée par Dieu lui-même : « Lutte entre le serpent et la Femme, entre le *Germe* de l'un et le *Germe* de l'autre, avec victoire finale de la Femme et de son Fils[1]. »

Il va sans dire que les critiques rationalistes s'efforcent de naturaliser le sacrifice, acte religieux inexplicable dans la religion purement naturelle, et d'hu-

1. Genèse, III, 15.

maniser le texte en question de ce qu'on nomme le « protévangile ». On a semblé leur concéder, même chez nous, que, dans le sens littéral, on peut, à la rigueur, y voir l'annonce d'une guerre entre l'humanité et les puissances du mal, d'où les enfants des femmes, et non de la Femme, doivent finalement sortir vainqueurs. Les croyants savants se réservent le sens typique dont les modernes adeptes de la religion de l'Humanité n'ont que faire, et l'appliquent à la Vierge, mère de Jésus.

Mais il est facile de constater que personne, dans la tradition juive, n'a conçu un sens humanitaire dans la promesse faite à nos premiers parents, pas plus que dans les descriptions messianiques des prophètes ou ante ou post-exiliens. Pour le peuple élu chargé de garder le dépôt avant Jésus-Christ, c'était réellement une Femme, et non une collectivité, ou une abstraction réalisée, qui devait enfanter un homme, la même Femme qui, selon l'*Apocalypse*, a été cause de la lutte des anges, leur étant proposée comme un signe à venir qu'il leur faudrait vénérer, et qui, au pied de la croix, étant déjà mère du Messie, l'a rendu à Dieu dans les souffrances, et a été déclarée mère des autres disciples à qui le Serpent-dragon continue de faire la guerre dans le monde[1].

Et ceci me semble éclairer d'une grande lumière les prophéties messianiques contemporaines de l'exil. C'est à ce dépôt traditionnel de l'espérance messianique plutôt qu'à une révélation particulière que se réfère Isaïe, quand il annonce : « Dieu vous donnera lui-même un signe : voici que l'Almah concevra et enfantera l'Emmanuel »[2], quand il annonce : « En ce jour-là le *Germe* de Jaweh fera l'ornement et la gloire des réchappés d'Israël »[3] ; Michée, quand il prédit : « La Mère qui doit enfanter » à Bethléem[4] ; Jérémie,

1. Apoc., XII, 1-17.
2. Isaïe, VII, 10-25.
3. Isaïe, IV, 2 ; cf. XI, 1-5.
4. Michée, V, 2-14.

quand il écrit : « Les jours viennent où je susciterai à David un *Germe* juste »[1] ; Zacharie, quand il dit : « Ecoute, Jésus, grand-prêtre, je vais faire venir mon serviteur *Germe* ». « Ainsi parle Jaweh des armées : Voici un homme dont le nom est *Germe* »[2]. Ces expressions d'une Femme qui doit enfanter le Messie et du Messie lui-même appelé *Germe*, ne peuvent venir que de la *Genèse ;* elles étaient familières aux prêtrs dont les lèvres gardaient la science et de telles allusions incidemment semées dans des prédications qui avaient pour but principal de moraliser le peuple, devaient être facilement comprises, en fonction de ce qu'on savait déjà.

Que les prophètes aient eu des révélations particulières, concernant le Messie, cela est certain. Ce n'est pas Adam, ce ne sont pas les patriarches qui ont transmis qu'il naîtrait à Bethléem, qu'il serait fils de David, quoique les prophètes pussent en un sens soupçonner qu'il naîtrait dans cette bourgade comme le roi, héritier du sceptre de Juda ; ou qu'il serait prêtre selon l'ordre de Melchisédech, encore qu'ils eussent dans les offrandes du pain et du vin dans le temple, à côté des sacrifices sanglants, une image de ce que devait être cette oblation pure qu'offrirait le Messie dans toutes les nations et à laquelle fait allusion Malachie pour reprendre les prêtres de ne pas offrir des sacrifices en rapport avec une perfection dont ils sont et doivent être la figure[3].

Mais que les prophètes aient reçu directement par des visions révélatrices tout ce qu'ils disent incidemment de l'ère messianique, alors que leur esprit est visiblement et surtout occupé du salut du peuple en tant que nation, ce n'est pas absolument aussi sûr. C'est pour soutenir l'espérance matérielle d'un salut matériel qu'Isaïe, Jérémie, Ezechiel, Daniel et les

1. Jérémie, XXIII, 5.
2. Zacharie, III, 8 ; VI, 12.
3. Malachie, I, 10-11 ; voir la discussion de ce texte dans *Tobac*, les *Prophètes d'Israël*, T. II-III, p. 549-550, note 1.

douze petits prophètes rappellent sans cesse au peuple la grande espérance. Le sens de leur prédication est celui-ci : « Vous ne disparaîtrez point ; courage ! Comment pourriez-vous disparaître, en tant que nation, puisque, en tant que nation, vous devez enfanter le *Germe* et son royaume, promis dès l'aurore du monde, le *Germe* qui naîtra d'une Femme privilégiée, d'une « Almah », dans la race de David, à Bethléem, et qui, convertissant toutes les nations à Jaweh, notre Dieu, lui offrira partout un sacrifice non sanglant d'une oblation pure selon l'ordre de Melchisédech ? » Ainsi entendues, les prophéties pouvaient être intelligibles, même pour les auditeurs du prophète, et se rapportaient bien à l'objet de leurs prédications ; autrement elles ne semblent point avoir eu de raison d'être immédiate et en leur temps.

Quand Pascal prétend que les prophètes, derrière les ennemis extérieurs du peuple Juif, voyaient les ennemis intérieurs, c'est-à-dire le Serpent et le Péché dont le Messie devait aussi bien délivrer tous les hommes, selon la promesse de la *Genèse*[1], il établit une vérité qui ne doit pas être séparée de l'autre, un sens spirituel qui n'exclut pas le sens matériel ou littéral.

Le P. Lagrange observe, en effet, que les Juifs et leurs excitateurs inspirés, appelés prophètes, auraient répondu à Pascal que les Egyptiens, les Edomites et les Assyriens étaient bien des ennemis en chair et en os et qu'ils les sentaient sur leur dos, encore plus que les péchés sur leur conscience.

Sans doute, mais, comme l'observe à son tour l'auteur des *Pensées*, il est de ces paroles dans l'Ancien Testament, comme, par exemple, sur la nécessité de se faire « un cœur circoncis »[2], qui font vers le sens spirituel, le sens de l'âme, une large ouverture. L'analogie de cette pensée avec le « ne evacuetur crux » de saint Paul, la parenté de la signification du sacrifice, si le sacrifice a une signification, avec la morale de renon-

1. Fragm. 692.
2. Fragm. 683.

cement qui ressort de la Passion du « serviteur de Jaweh » et du Juste souffrant des psaumes messianiques, l'obligation souvent prêchée par Moïse et par tous les prophètes de se délivrer de ses ennemis intérieurs, c'est-à-dire de ses péchés, — et par « péchés », ils n'entendent pas seulement le péché légal, — leur élévation morale en fait foi — si le peuple veut que Jaweh le délivre de ses ennemis extérieurs, tout cela donne amplement raison à Pascal. Autant en dirions-nous aujourd'hui. Ce qui soutient l'Eglise catholique dans ses persécutions, c'est l'espérance qu'elle a de la victoire dans « la lutte finale » ; des promesses indéfectibles lui ont été données que l'Enfer, et les armées qui sortent de ses portes, ne prévaudraient pas contre elle ; mais encore faut-il que ses membres travaillent individuellement ou par groupes à se régénérer par la morale du sacrifice, par l'amour de la croix et de la délectation supérieure, s'ils veulent mériter, dans les parties de l'Eglise où ils se trouvent, de n'être pas régénérés par une contrainte extérieure et de participer au triomphe qui, promis infailliblement au corps total des élus, n'est assuré que conditionnellement à chacun d'eux.

Ainsi entre la religion du Messie espéré et celle du Messie venu, il n'y a pas de différence essentielle. Pascal peut écrire : « Pour prouver les deux Testaments à la fois, il ne faut que voir si les prophéties de l'un sont accomplies en l'autre, et, pour voir si les prophéties de l'un sont accomplies en l'autre, il faut suivre le sens spirituel[1] ». « Deux grandes ouvertures sont celles-là : 1° Toutes choses leur arrivaient en figures : vere Israelitae, vere liberi, vrai pain du ciel ; 2° un Dieu humilié jusqu'à la croix[2] ». La croix qui nous fait sacrifier la chair à l'esprit, ce que nous voyons à ce que nous ne voyons pas, nous rend vrais disciples, adorateurs en esprit et en vérité. Or, elle est au fond de la religion primitive par le sacrifice d'Abel et la

1. Fragm. 612.
2. Fragm. 679.

promesse de la Vierge et de son Fils que mord au talon, c'est-à-dire dans la partie de leur personne qui touche la terre, le Serpent ; elle est dans la religion mosaïque par le sang de l'Agneau qui marque d'un trait vertical le linteau et rejoint d'un trait horizontal les deux montants de la porte des épargnés de la mort au jour de Pâques[1], comme dans le signe *Tau* dont le prophète marque le front des élus[2].

Un glaive crucifiant est fixé même dans l'âme de la Vierge[3] et le signe auquel il est encore contredit est celui du Messie sur la croix. Il faut choisir : ou la vaine délectation d'en bas sera notre fin dernière, avec le néant ou l'Enfer toujours possible, ou la délectation d'en haut germera en nous dans la joie austère du devoir, c'est-à-dire de l'immolation accomplie ; car à une doctrine de déchéance se rattache une morale de sacrifice. « Doctrine, morale, prophéties, miracles », note Pascal, ne séparant jamais les preuves qu'il analyse. La Vérité d'en haut se réflète ici-bas dans des images distinctes ; mais c'est mutiler cette vérité elle-même et les trois ordres de choses auxquels elle se réfère, ainsi que l'homme, que de les séparer en les distinguant.

E. Tauzin.

N.-B. — Je sais bien que le mot « semen » et le mot « germen » et leurs correspondants hébreux, que j'ai fait concorder dans mon texte, n'ont pas exactement le même sens. Mais il est impossible, si l'on veut faire de l'exégèse, non pas morcelé, mais synthétique, de ne pas les associer dans leur signification messianique. M. Brassac écrit (p. 392 de son Tome I, *Manuel biblique*) : « Le mot *semen*, quand il s'agit du démon, prend un sens collectif ; il soit en être de même quand on l'applique à *mulier*. » Sans doute ; mais une collectivité sans chef n'est qu'un désordre. Il semble bien que Dieu veuille dire (si l'on songe à

1. Exode, xii, 22.
2. Ezéchiel, ix, 4.
3. Luc ii, 34.

la parabole de la zizanie qui expose *nova et vetera*) : « J'avais semé dans la femme des germes bons ; toi, l'*inimicus homo*, tu as sursemé, en lui faisant manger le fruit défendu, des germes mauvais ; il y aura lutte entre les uns et les autres ; mais celui qui, tu le sais (par le signe qui a été la cause de ta chute), t'écrasera la tête, n'en est pas moins semé en elle et sortira un jour. » En d'autres termes, Dieu parle à la fois collectivité et unité, comme un Dieu sait et peut le faire, parce que la collectivité ne se conçoit pas sans unité, non pas une unité abstraite, mais réelle, quelque chose comme l'*Idée* de Platon individualisée. Ce n'est pas Eve qui est la femme idéale, ni Adam l'homme idéal, puisqu'ils sont source de deux sortes d'humanités, l'une divine, l'autre démoniaque, comme deux natures en lutte, mais un autre homme et une autre femme qui n'auront pour fils, comme l'indique l'*Apocalypse*, que des hommes de bien. « Il s'en alla faire la guerre aux *autres* fils de la femme », etc. — Enfin on peut invoquer pour le sens de *semen* au singulier le passage de saint Paul (*Galates*, III, 16) : « Non dicit et *seminibus*, quasi in multis, sed, quasi in uno, et *semini tuo*, qui est Christus » : passage qui se rapporte à la promesse d'Abraham, mais qui peut aussi bien s'entendre de celle d'Adam. Quant au *semen* du démon, on sait que la tradition chrétienne l'incarne dans un individu chef final de collectivité, l'Antechrist. Il y a un *semen* en qui les *semina* sont bénis, un *semen* en qui ils sont maudits.

La Création et l'Adoption

Agissant au dehors dans l'Unité de sa nature, Dieu est Créateur. Dieu crée l'Etre et la Vie.

Agissant au dehors... Hors... de Dieu ? Qu'est-ce à dire ?

C'est-à-dire, tout d'abord, que Dieu n'est pas le monde et que le monde n'est pas Dieu.

Par création, Dieu produit, mais en même temps et du même geste, Dieu se distingue, Dieu se discerne de ce qu'il produit.

Il donne à l'être qu'il crée une nature : une nature particulière, propre, distincte, une nature totalement différente de la sienne, une nature qui n'a rien de divin.

De ce point de vue, Dieu apparaît infiniment distant. Rien de commun entre lui et sa créature.

Dans le monde dont nous sommes, il y a une distinction entre l'effet et sa cause.

Entre eux pourtant, des liens, une parenté subsiste : l'effet sort de la cause. Parfois il l'appauvrit ; parfois il l'enrichit ; toujours il s'y proportionne.

En Dieu, rien de semblable.

Dieu crue sans effort, sans fatigue ; « Dixit : Fiat lux, et facta est lux ». Dieu ne travaille pas, Il produit sans dépenser.

Si la Création ne lui « coûte » rien, ne devons-nous pas dire au moins qu'elle l'enrichit ?

Non, car ce serait l'indice d'une petitesse, d'une limitation. Dieu ne serait pas infini.

Dieu est si grand que la création tout entière n'ajoute rien à sa puissance, ni à ses domaines, ni à son bonheur. Il est si parfait que la création ne lui procure ni qualité, ni perfection nouvelle.

Dieu dit, et le monde est.

Dieu ne s'appauvrit pas : rien n'émane de sa substance.

Dieu ne s'enrichit pas : il n'en devient ni plus parfait, ni plus heureux.

Par Création, Dieu pose l'être.

Par Création, Dieu s'oppose à sa Créature.

Il met hors de lui, un être qui est son œuvre, qui est à lui, mais qui n'a et ne garde rien de lui, qui est purement et simplement créé, fait de rien autre.

Toute action ad extra portera ces caractères.

« Créature » dit Etre second, dépendant; Etre sans droit à être, fait de rien; nature analogue, sans rien de divin.

Le créé, par essence et dans son fond, est contingent, limité, fragile, instable.

Inversement, ces caractères sont autant de marques du créé.

Qui en porte un, les porte tous.

Qui les porte, est le terme d'une action « ad extra », est simplement hors de Dieu.

Le monde n'est pas Dieu.

Le monde n'a rien de Dieu.

Mais est-il vrai qu'ils soient si distants l'un de l'autre ?

Dieu est infini, Dieu est partout.

Donc, du seul chef de cette immensité, de cette omniprésence, nous devons dire que Dieu est dans le monde et que le monde est en Dieu.

Il nous suit du regard, il nous voit. Où que nous soyons, quoi que nous fassions, nul n'échappe à sa présence: Il est là.

Et ce n'est pas seulement un regard, une pensée. Il est là de sa personne.

Ce n'est pas même une présence juxtaposée. C'est une présence intérieure. Le navire est sur l'océan, le poisson est dans l'océan, l'éponge est dans l'océan...

Il nous est plus intime que l'eau n'est à l'éponge. « In ipso vivimus, movemur et sumus ».

Peut-on rêver compénétration plus complète ?

Le monde est fait de rien, ex nihilo. Sans doute. Mais il n'est pas rien. Il est « quelque chose ». Quelque chose de bon, de vrai, une perfection, de l'être!

Je sais: vis-à-vis de l'Etre divin, ce n'est qu'un

analogue. Reste néanmoins qu'il ne saurait être que l'image de quelque perfection divine.

Je sais que l'être second, l'être créu, ne fait pas nombre avec l'Etre infini, incréé, seul absolu, seul Tout ; pas plus que la clarté d'une planète n'ajoute à la lumière émanée du soleil.

S'il y a plus d'êtres, il n'y a pas plus d'être : plura entia non plus entis.

Mais enfin l'image est à la ressemblance du modèle.

Or, ici, l'artiste, c'est Dieu, le modèle est en Dieu.

Dirons-nous que la copie n'a rien de divin ?

Certes, nous répudions le panthéisme, mais cela ne nous empêche pas d'admirer la création.

Ne nous arrêtons pas aux merveilles des œuvres de Dieu ; voyons la « façon ».

Parce qu'il crée d'un mot, Dieu nous a paru très distant, comme si le monde ne le touchait pas.

Or cette vue est incomplète.

Voyez plutôt comment il exécute.

Dien ne pense pas ses projets d'avance, pour les réaliser... plus tard..., ailleurs. Dieu pense le monde et le monde est. Et ce n'est pas assez dire. Car le monde n'est pas distinct de cette pensée, copié sur cette pensée. Il en est simplement le terme, mais le terme distinct de lui. Le monde est cette pensée même, mais voulue comme réelle, sans nature étrangère, et ad extra.

Comme nul ne sort de sa présence, nul aussi n'échappe à son action.

Etre créé, c'est être en dépendance intime, constante, totale.

La force qui soutient le monde est celle-là même qui l'a créé, toujours présente, toujours agissante.

Ici-bas l'effet, hors de la cause, subsiste indépendamment d'elle. La maison tient sans le concours de l'architecte. Il en a conçu les plans, mais autre est sa pensée, autre est la réalisation.

L'action divine est bien différente.

Que Dieu cesse de nous penser, de nous vouloir,

de nous aimer, le monde entier s'abîmerait dans le néant !

Mais Dieu n'est pas loin ! Il ne nous jette pas dans l'existence pour nous laisser courir sans secours les hasards de la vie.

De nous-mêmes, nous ne sommes rien, moins qu'une insaisissable fumée, moins que le mirage trompeur des apparences. Mais Dieu nous pense. Il nous soutient, il nous veut, il nous fournit tout à la fois l'Etre, la force et la vie.

Cause première, son action ne s'ajoute pas à la nôtre, ne double pas la nôtre : elle est tout entière dans la nôtre, qui n'est jamais que le passage et l'instrument de la sienne.

Dieu gouverne le monde, il en règle les moindres détails, comme les plus vastes évolutions. Rien ne se fait qu'il ne le veuille ; bien plus, d'une certaine façon, rien ne se fait qu'Il ne le fasse.

Sans cesse, partout, Dieu est là ; Dieu agit.

Et pourtant la création est l'œuvre du dehors, l'action du dehors.

Ce n'est pas Dieu,

Ce n'est pas sa nature,

Ce n'est pas sa vie.

Par la Grâce, Dieu nous fait participants de sa nature.

Il nous fait entrer dans son intimité.

Il se donne à nous.

Si Dieu se donne, s'il nous fait part de sa nature, il se donne à nous tel qu'il est. Dieu vivant, Père, Fils, Saint-Esprit, il nous fait vivre de sa Vie.

La Vie de Dieu, c'est se connaître et s'aimer.

La Vie divine, c'est le Père communiquant sans la partager, ni la diviser, l'intégrité de sa nature au Fils qu'il engendre de toute éternité.

Et leur mutuel amour est le Don Parfait, l'Esprit Saint, issu du Père et du Fils, Vie de l'Un et de l'Autre, possédant sans la diminuer, ni la multiplier, la simple, l'unique, la féconde Essence.

In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. In ipso Vita erat.

Et Vita erat lux hominum.

Cette vie est pour nous la lumière. Nous ne sommes pas la lumière. Mais nous pouvons rendre témoignage à la Lumière, quand nous sommes baignés par la Lumière...

Le juste est un Homme de Dieu. Il vit de la Vie de Dieu, car Dieu s'est donné à lui.

Comment recevons-nous cette vie?

Comment participons-nous à cette nature?

Quelles relations la grâce établit-elle entre ce néant qu'est l'homme, et les trois personnes de l'Adorable Trinité?

Le Père

Qui possède cette Vie?

Quelle en est la source?

— Le Père, d'abord. Principe sans principe, il ne la tient de nul autre.

Il la possède en lui-même et de lui-même.

Mais il est le Père. Il est Père, parce qu'il la communique. Et celui qui la tient de lui ne saurait être que son Fils.

S'il nous la donne nous serons donc aussi ses fils.

« Notre Père qui êtes aux cieux... », telle est la prière des Chrétiens, la prière que nul n'apprenait jadis, que nul n'entendait mieux qui ne fût baptisé.

Comment le Père pourra-t-il nous communiquer sa nature?

A son Verbe, Dieu donne l'Etre, en lui communiquant sa nature: Le Verbe est Dieu de toute éternité. Il ne devient pas, il Est. Dieu de Dieu, Lumière de lumière.

Nous, avant de recevoir la grâce ou Vie de Dieu, nous existons, nous vivons une vie d'hommes, mais nous ne sommes pas ses fils.

Nous sommes des êtres de néant, des créatures, hors de sa vie, privés de sa vie.

Nous retirer ce que nous sommes, fût-ce pour nous

donner mieux, ce serait nous anéantir : Dieu ne peut donc qu'ajouter.

Il nous prend ; il parfait en nous son œuvre d'amour. Il nous communique sa Vie...

Dès lors, Il est notre Père et nous sommes ses fils. Hommes encore, mais divinisés.

Créatures, Dieu nous a faits.

Fils, le Père nous a engendrés.

Il y a une génération, mais ce n'est pas une génération identique à celle du Verbe.

Aussi les Evangiles qui nous rapportent l'enseignement de Jésus-Christ, et les apôtres dans leurs prédications, ont-ils recours à plusieurs termes pour exprimer ce que notre langage ne peut rendre.

Notre-Seigneur parle à Nicodème d'une génération nouvelle et d'une nouvelle naissance.

Saint Paul parle d'adoption, voulant montrer surtout comment désormais nous avons un droit réel à l'héritage.

Comme cette vie divine ne va pas sans modifier profondément la vie naturelle, cette vie de grâce nous est présentée aussi comme une résurrection.

Mourir à la nature pour ressusciter à la grâce, telle est la formule la mieux adaptée aux exigences ascétiques et mystiques de notre vie divine.

A vrai dire, ni la génération ou la naissance, ni l'adoption, qui n'est parmi nous qu'une fiction juridique, ni la vie du ressuscité, qui nous est trop inconnue, ne présentent à la fois tous les caractères de cette transfiguration de notre être.

Le juste, en état de grâce est à mi-chemin entre le Christ, Fils de Dieu et fils de l'homme par nature, et un pauvre gueux sans fortune et sans titre qui reçoit, par la grâce d'un bienfaiteur, des domaines et un nom.

Nés de Dieu, régénérés, nous sommes les Fils du Père : Filii nominamur et sumus.

Et parce que cette filiation ne nous constitue pas, parce qu'elle est en nous un don surajouté sur un être déficient et fragile, cette filiation réelle pourtant

sera dite adoptive. Nous sommes vraiment Fils du Père. Mais nous ne sommes pas fils de Dieu au même titre que Jésus-Christ.

Le Fils

Devenus Fils du Père, nous avons de ce chef, vis-à-vis du Verbe, une situation nouvelle. La Grâce fonde en nous des relations personnelles avec le Fils, comme elle fait avec le Père.

Le Verbe est l'Image du Père, le Reflet de sa gloire.

Par nature, il est Dieu comme le Père; Ils ne se distinguent pas, et Jésus-Christ, reprenant Philippe, lui disait: « Philippe, qui m'a vu a vu le Père. Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? » (Io., 14-9.)

Comme Personne, au contraire, le Verbe s'oppose au Père. Il est conçu comme le terme de la pensée. Il est cette Pensée intérieure reflétant tout l'Etre divin, sans le multiplier. Un peu comme dans notre conscience nous nous distinguons nous-mêmes, en sujet connaissant et objet de cette connaissance. Seulement cet objet en nous n'est pas subsistant, ce n'est pas « Quelqu'un » distinct de nous, tandis que dans la Trinité le Verbe est une Personne distincte du Père.

En nous communiquant sa nature, le Père fait de nous ses Fils.

Il engendre en chacun de nous son Fils.

Cela doit être: la Grâce nous fait entrer au sein de la Trinité. Elle nous unit aux Trois Personnes.

Mais qu'est-ce à dire: Le Père engendre en nous son Fils? Le Fils, c'est le Verbe, l'Unique! — Oui. Le Père engendre en nous son Verbe. C'est l'expression favorite de Tauler et de plusieurs mystiques. Saint Paul l'emploie aussi dans son Ep. ad. Gal.

Parce que le Père nous engendre, fait de nous ses Fils, le Verbe est en nous.

Ou plutôt, c'est parce que le Verbe vient en nous que nous devenons Fils de Dieu.

— Fils de Dieu, comme Jésus-Christ?

— Fils de Dieu, oui, mais autrement que Jésus-Christ.

Il est le Verbe. Nous ne sommes pas le Verbe.

Nous ne sommes pas ce que fut Jésus-Christ, le Verbe incarné. Mais nous devenons par grâce, des reproductions, des copies de ce que fut par nature et de naissance le Verbe fait chair.

Nous ne sommes pas le Verbe, mais le Verbe est en nous.

Nous ne sommes pas le Christ, mais nous devenons d'autres christs en nous agrégeant à Jésus-Christ. Nous faisons corps avec lui. Nous prolongeons son existence terrestre et sa vie de ressuscité.

Mais ce point par où la grâce touche au mystère de l'Incarnation, nous entraînerait à l'étude du Corps mystique de Jésus-Christ, sujet assez vaste et qui vaut d'être traité séparément. Revenons à la Trinité, au Verbe conçu de toute Eternité dans le sein du Père.

Connaître Dieu, et le reconnaître, l'aimer, nous livrer, tel est l'effet de la grâce, tel est l'écho dans notre conscience de la Vie divine en nous.

Dieu nous engendre en se faisant connaître. La Foi est le principe de la justification. Pas de charité, pas de vie de grâce, sans la foi. Cette connaissance que Jésus-Christ, le Fils unique du Père est venu nous faire partager, est le fondement de nos relations filiales avec Dieu.

Parce que le Verbe est en nous, nous connaissons Dieu d'une manière vivante et divine.

Et parce que le Père a engendré en nous son Verbe, il nous a fait semblables à lui.

Cette connaissance du Père étant vivante est une assimilation.

L'union ne va pas jusqu'à l'unité de personne comme en Jésus-Christ, mais elle conduit à une intimité inexprimable qui confond notre activité avec celle du Fils. « Vivo jam non ego, vivit vero in me Christus ».

Cette intimité, c'est la grâce, une vie une menée à deux.

La grâce produit en nous un acte vital qui est nôtre. Et il est aussi divin, et hors de proportion avec notre nature.

Son principe est de Dieu, et son terme est en Dieu. C'est la Vie divine qui passe en nous et nous divinise inconsciemment.

Fils, il devait être notre frère. Et voilà pourquoi nous ne concevions guère comment nous autres, pauvres hommes, nous aurions pu être élevés jusqu'à lui sans qu'il descendît jusqu'à nous, avoir part à sa nature sans qu'il vînt prendre la nôtre.

Le Verbe devait entrer dans notre race pour que nous puissions, avec lui et grâce à lui, entrer à sa suite chez le Père comme ceux de la maison, domestici Dei.

L'Incarnation est un mystère de méditation. C'est le milieu entre la Trinité et la grâce.

« Dieu, personne ne le vit jamais. Le fils unique qui est dans le sein du Père, c'est lui qui nous l'a fait connaître.

« En lui était la Vie. La Vie était la lumière des hommes. Et la Lumière luit dans les ténèbres, et ces ténèbres ne l'ont pas reçue.

« Quant à ceux qui l'ont reçue, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom. » (Jo., c. 1.)

« Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais ait la vie éternelle. »

Le Saint Esprit

Pour nous faire part de sa Vie, le Père nous a donné son Fils.

« Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous... A tous ceux qui l'ont reçu il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. »

C'est donc par le Fils que nous sommes en relation avec le Père.

A son tour, le Fils nous a envoyé le Saint Esprit. C'est par le Saint Esprit que nous sommes unis

au Christ. C'est par le Saint Esprit que nous sommes membres du Corps mystique, c'est par le Saint Esprit que nous venons au Père.

Ainsi, notre sanctification, conduite par le Père, procurée par le Fils, est-elle avant tout l'Œuvre du Saint Esprit.

Pourquoi cela?

Parce que c'est au premier chef une œuvre d'amour.

Dieu est amour. Dans le Verbe, qu'il engendre, le Père contemple, Image parfaite de ce qu'il est lui-même, la Beauté infinie. Et il s'éprend pour son Fils d'une mystérieuse et puissante dilection. Et le Fils à son tour, le Fils qui tient du Père tout ce qu'il est, le Fils aime le Père de tout son être.

Deus caritas est.

Don du Père au Fils, don du Fils au Père, l'amour est, en Dieu, distinct du Père et du Fils. Il est identique au Père et au Fils. Il est subsistant comme eux. C'est la Troisième Personne de la Sainte Trinité : le Saint Esprit.

Il dépend du Père, Principe sans Principe, de qui tout dépend et à qui tout revient.

Il dépend du Verbe, par qui tout a été fait, parce que l'amour dépend de la connaissance qui le produit et l'entretient.

De même que le Fils a été envoyé par le Père, qui l'engendre ; de même le Saint Esprit nous est envoyé par le Père et par le Fils, dont il procède.

La grâce est l'aboutissant des missions de Dieu en terre.

Elle en est le terme normal.

L'amour est « extatique » : il sort de soi, il se donne. Tout ce qu'il donne n'est que la monnaie de lui-même. Le don qui se traduit dans les présents, c'est l'amour. Le don total, l'amour parfait va toujours plus avant : il ne s'arrête qu'au don de soi.

Dieu est charité.

Par la Création, il nous a donné tout ce que nous

sommes. Par la grâce, il se donne à nous : le don et l'amour ne font qu'un.

Mais puisque, dans la Trinitu, l'Amour est une Personne, le Père et le Fils, pour *se* donner à nous, nous communiquent le Saint-Esprit.

Esprit de Dieu, amour de Dieu, don de Dieu, la Grâce n'est pas autre chose.

Les Missions divines qui procèdent de l'Amour devaient donc aboutir au don du Saint-Esprit : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils Unique afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas, mais aient la Vie Eternelle », la Vie divine.

En ce jour-là Vous connaîtrez que je suis en mon Père, et Vous en moi, et moi en vous. (Jo., 14-20.)

Ne l'oublions pas, en effet : comme substance, le Saint-Esprit, l'amour de Dieu n'est pas autre chose que le Père, autre chose que le Fils. (S. Greg. de Naz., Or. theolog.).

Il ne s'oppose — en qualité de Personne — qu'au double auteur de cet amour.

Donc recevoir le Saint-Esprit, ou recevoir le Verbe, c'est recevoir le Dieu vivant.

Impossible d'entrer en relation personnelle avec le Saint-Esprit sans entrer en relation avec le Fils et avec le Père.

Aussi avons-nous, avec chacune des trois Personnes, des relations précises, et déterminées non par simple habitude de langage, ou appropriation comme disent les théologiens, mais parce qu'elles sont telles de par leur nature même.

Nous ne sommes pas les Fils du Saint-Esprit ni du Verbe. Nous n'avons pas reçu le Père.

Nous sommes les Fils adoptifs du Père. Nous sommes les Frères du Fils et les membres de Jésus-Christ ressuscité. Nous avons reçu le Saint-Esprit, non pas un don du Saint-Esprit : la grâce n'est pas tout le présent qu'il nous fait. Ce qui nous est donné par le Père, ce que le Fils nous a envoyé, c'est le Saint-Esprit en Personne.

Il est vraiment, lui-même, le don de Dieu.

C'est par le Saint-Esprit, présent dans notre âme et uni à notre âme, que nous sommes conformés au Verbe. Nous sommes refaits à son image. Le Sceau divin, le cachet imprimé sur la cire informe de notre nature, porte l'effigie du Christ. Or ce cachet, Saint Paul nous l'affirme, c'est le Saint-Esprit.

Dans cette reprise de l'œuvre divine, l'âme est comme fondue de nouveau. Le Type, l'Exemplaire, c'est le Verbe, c'est Jésus-Christ. Et le Saint-Esprit, dans cette information nouvelle, dans cette restauration de nous-même joue le rôle de cause formelle, tandis que le Père serait, à l'origine et au terme, cause finale et cause efficiente.

Si analogique que soit cette comparaison, peut-être donnera-t-elle quelque idée des influences distinctes mais inséparables des trois Personnes sur l'âme qui s'éveille à la Vie.

Rien dans la créature ne mérite la Grâce.

Par pure bonté, Dieu jette sur l'homme un regard de bienveillance.

Et cette faveur nous anoblit.

Elle nous transforme. Elle nous rend aimables.

Elle nous rend aussi capables d'aimer. Elle nous met au cœur l'amour de Dieu, un amour qui n'est plus humain, l'amour que Dieu même a pour soi : l'Esprit Saint.

N'essayons pas d'aller plus avant. Nous sommes au bord du mystère.

O Dieu ! quand donc vous plaira-t-il nous en donner l'intelligence !

Du moins nous voyons ici toute la distance qui sépare une philosophie — fût-elle sublime — de la religion de Jésus-Christ.

La perfection, pour le philosophe, se réduit à un idéal abstrait. Tout au plus présente-t-il quelques modèles à imiter.

Pour le Chrétien, la Sainteté n'est pas seulement un idéal. C'est une Personne, c'est Dieu.

L'Esprit, Amour du Père et du Fils, nous rend

semblables au Fils. Il nous apprend à témoigner au Père un amour tout filial, un amour qui fait de nous des fils, un amour qui nous assimile à Jésus-Christ.

Et parce qu'il nous assimile à Jésus-Christ, et nous soumet au Père, nous devenons plus divins, car cet amour est la Vie même de Dieu.

Or cette soumission est un pas dans la Lumière.

Nul ne comprend Dieu qu'en s'abîmant en sa présence. La Foi, la Foi totale, la Foi des heures de crises est un acte de volonté, de soumission et d'amour. Par contre, le langage aura beau répéter une formule humble et passionnée, la voix ne sert plus la pensée si le cœur se reprend.

Il faut entrer dans la Vie de Dieu pour le connaître et l'aimer tel qu'il est : Père, Fils, et Saint-Esprit.

« A cause de cela, je fléchis le genou devant le Père, de qui tire son nom toute famille dans les cieux et sur la terre, — afin qu'il vous donne, selon les trésors de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son esprit en vue de l'homme intérieur, et que le Christ habite dans vos cœurs par la foi, de sorte qu'étant enracinés et fondés dans la charité, vous deveniez capables de comprendre avec tous les saints quelle est la largeur, la longueur, la profondeur, et la hauteur, même de connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu. » (Eph. 3, 14-19.)

E. C.

Informations

I. — Actualités et Documents

L'Université catholique de Lublin

La Pologne n'était pas plutôt ressuscitée qu'une Université catholique apparaissait au cœur du nouvel Etat: le 9 décembre 1918, elle ouvrait ses portes à Lublin, agréable petite ville située à moitié de la distance qui sépare Varsovie de Léopol (Lwow). Depuis cette date, près de 1.500 étudiants et étudiantes ont passé dans ses salles et voici qu'une jeune élite catholique polonaise commence à prendre corps.

Cette Université est née de l'intelligence et de la volonté d'un homme: Mgr Radziszewski (mort le 22 février 1922). Philosophe, savant et théologien, il fut toute sa vie l'apôtre du développement complet et simultané de l'esprit et de l'âme dans la lumière du Verbe divin.

L'Université est dans sa sixième année d'existence, et elle a su s'établir, se développer malgré de graves difficultés. Quatre facultés ont pu être organisées jusqu'à présent. Des diplômes de bachelier, licencié et docteur sont conférés par l'Université catholique. De plus, l'année dernière, le ministre de l'Instruction publique consentit à l'envoi à Lublin d'une commission composée de ses professeurs qui fit passer aux étudiants de droit des examens, et leur délivra des diplômes à valeur officiellement reconnue. Ces examens furent un magnifique succès pour l'Université de Lublin: sur 95 candidats, 89 furent reçus.

(D'après la *Revue des Jeunes*, 25 mai 1924.)

La Mutualité ecclésiastique normande

Nous empruntons ce qui suit au compte rendu de l'Assemblée générale de la Mutualité ecclésiastique normande (1923), qui réunit les prêtres des cinq diocèses de Normandie:

Les effectifs de la société se sont facilement maintenus à un chiffre satisfaisant: 970 membres dont 925 membres participants.

Les recettes pour le compte maladie ont été de 29.612 fr. 60 dont 18.942 fr. 15 de cotisations. Celles du compte invalidité ont été de 29.614 francs dont 12.900

francs de cotisations et 2.882 francs de droits d'entrée.

Les indemnités versées par la caisse maladie ont été de 18.800 francs et celles de la caisse invalidité de 6.900 francs. Cinquante messes ont été célébrées pour les membres décédés au cours de l'année.

L'excédent des recettes sur les dépenses a été de 31.700 francs.

Le Conseil a ensuite voté près de 2.000 francs de secours extraordinaires pour maladies prolongées, opérations et saisons d'eaux. Il a décidé de proposer à l'assemblée générale le maintien à 600 francs de la pension annuelle d'invalidité totale et l'élévation à 300 francs de l'allocation annuelle renouvelable attribuée à ceux des sociétaires qui ont atteint leur soixante-cinquième année. En 1923, cette allocation était de 250 francs et 19 sociétaires l'ont reçue. En 1924, si l'assemblée générale ratifie les propositions de son Conseil d'administration, elle sera de 300 francs et 23 sociétaires en profiteront.

L'alcoolisme et la loi de prohibition aux Etats-Unis

Les partisans et les adversaires du « régime sec » ou prohibition mettent constamment en circulation des statistiques pour soutenir leurs idées. Le *Bureau de tempérance, prohibition et moralité publique* de l'Eglise méthodiste épiscopalienne donne les chiffres suivants pour la moyenne des décès dus à l'alcoolisme pour 100.000 porteurs de police d'assurance dans la *Compagnie métropolitaine d'assurances sur la vie, Département de l'industrie:*

1912	5.3
1913	5.2
1914	4.7
1915	4.1
1916	5.1
1917	4.9
1918	1.8
1919	1.4
1920	0.6
1921	0.9
1922	2.1

Le *Bureau de recensement des Etats-Unis* donne les chiffres suivants:

1912	5.3
1913	5.9
1914	4.9
1915	4.4
1916	5.8
1917	5.2
1918	2.7
1919	1.6
1920	1.0
1921	1.8
1922	2.6

On explique l'accroissement très sensible pour l'année 1922 comme le résultat probable de la propagande faite par les adversaires de la prohibition. Une autre explication est possible, à savoir: les intoxicants mis en circulation sont, semble-t-il, plus abondants, mais ils sont aussi plus nocifs. L'*Evening World* de New-York disait à la date du 27 mai que dans deux pâtés de maisons d'une rue de Brooklyn, on a trouvé l'année dernière dans un espace restreint quinze hommes morts empoisonnés par l'alcool.

(D'après *America*, 21 juin 1924.)

A propos des droits d'auteurs

Plusieurs revues ou bulletins, notamment l'*Union* (82, rue de l'Université) et la *Vie au Patronage*, aident utilement les directeurs de patronages dans le choix des pièces pour leurs représentations.

Notons aussi que le *Répertoire des Cercles*, 77 *ter*, rue du Pavé, Le Mans, spécialisé depuis près de vingt ans dans l'édition des pièces de théâtre sans aucun droit d'auteur, pour jeunes gens, jeunes filles ou tout petits, envoie gratuitement un catalogue qui contient plus de cent sujets différents pour lesquels toute taxe doit être considérée comme nulle et arbitraire.

II. — Apologétique au jour le jour

Officier et Apôtre

M. Bonnetain, directeur au grand séminaire d'Autun, vient de publier la très édifiante vie d'un de nos héros de la grande guerre[1].

1. P. Bonnetain, *Le Lieutenant Marcel Antoine* (1893-1918), in-12 de xxxiv-320 pages, Paris, Téqui, 1924. Prix, 7 fr. 50.

Au témoignage de M. l'abbé Rouzic qui a connu intimement le lieutenant Antoine, cette biographie, quoique l'une des dernières par l'ordre chronologique, demande à « *être classée dans les tout premiers rangs par ordre de mérite* »; elle le doit à la méthode rigoureuse et fidèle du biographe, mais surtout à l'attachante physionomie du héros.

Une première partie nous trace la FORMATION de Marcel Antoine. L'*enfant* grandit à Montceau-les-Mines, à une époque d'effervescence sociale digne d'entrer dans l'histoire; l'*adolescent*, au lycée de Dijon, donne un exemple incomparable dans la défense de sa foi; à la *Rue des Postes* et à l'*Ecole Polytechnique*, *le jeune homme* se révèle d'emblée apôtre; il est un des promoteurs du mouvement des communions pascales qui s'épanouit aujourd'hui. Cette première partie est relativement développée: elle constitue un document d'information précise et d'exceptionnelle valeur pour l'histoire du renouveau catholique dans la jeunesse d'avant-guerre.

Une seconde partie, l'ACTION, suit le jeune officier pendant trois ans de guerre, dans la Somme, à l'attaque de Champagne, dans la mêlée de Verdun, puis autour du Chemin des Dames jusqu'à la bataille de *la Malmaison* où il est mis hors de combat par une intoxication qui devait être fatale. Un juge très compétent assure n'avoir « *rien lu de plus intéressant sur la vie d'un officier en temps de guerre* ».

Mais l'officier, qui aspire à être prêtre, n'oublie pas un instant d'être apôtre. Aussi le biographe interrompt le récit pour tracer, d'après les carnets du lieutenant, la PHYSIONOMIE de l'*officier*, du *chrétien* et de l'*apôtre*. C'est un florilège exquis; rien de plus simple ni de plus élevé à présenter à la jeunesse d'aujourd'hui.

Le SACRIFICE (c'est la quatrième partie de la biographie) se passe loin du champ de bataille; il se prolonge plus d'un an, soit à l'hôpital, soit au dépôt, dans la double tâche du devoir militaire et de l'apostolat chrétien; il se consomme, un mois après l'armistice, à l'hôpital de Valence, où le lieutenant Antoine tombe, martyr de sa double vocation, victime de la Patrie et de la Religion.

Peu de biographies offrent, dans un cadre si étroit et si ordinaire, une telle mesure d'édification: pour en avoir l'assurance, il suffit de voir en quels termes elle est présentée au public par Mgr Chassagnon, dans la lettre

d'ntroduction qui le précède et par M. l'abbé Rouzic, dans une préface émue et vibrante.

« Quand, instruit, édifié, ému, j'ai terminé la dernière page, j'ai pensé au vers fameux d'Agrippa d'Aubigné:

La rose de l'automne est plus qu'une autre exquise,

et j'ai estimé que cette biographie, la dernière par l'ordre chronologique, méritait d'être classée dans les tout premiers rangs par ordre de mérite. » (p. XIII).

Etat actuel de l'Apostolat de la prière

D'un rapport présenté au Congrès de Lourdes par le P. Charles PARRA, et publié par le *Messager du Cœur de Jésus* de juillet 1924 (p. 438-444), nous extrayons les renseignements suivants:

CENTRES NOUVEAUX. — Leur chiffre actuel est (1er avril 1924) 87.905. Cela donne un progrès de 2.911, dont 318 en France, en seize mois, du 1er janvier 1923 au 1er avril 1924. C'est donc un accroissement moyen de 194 centres par mois, ou de 6,4 par jour. Accroissement intéressant toutes les parties du monde avec des régions particulièrement favorisées: Espagne, 911; Italie, 817; France, 318; Brésil, 110, etc...

MESSAGERS. — Actionnant ces centres si nombreux, nos *Messagers* ont proportionnellement étendu leur influence. Nous en avons un de plus, paru en Lettonie, ce qui porte leur nombre à 53, rédigés en 35 langues. Ils atteignent mensuellement plus de 2.000.000 d'abonnés, ce qui donne à l'Apostolat, en même temps qu'un resplendissement splendide, une force d'action internationale unique. C'est grâce à cette extension que la souscription que nous avions ouverte en faveur des affamés russes a pu monter, sans peine, à plus d'un million de lires et nous a valu des remerciements si touchants du Saint-Père.

BILLETS MENSUELS. — Puisqu'il est question de presse, il faut signaler ici l'action du *Billet mensuel*. Il est fâcheux que tous les pays ne l'aient pas encore adopté. Il progresse cependant. Rédigé aujourd'hui en 6 langues, il atteint, à notre connaissance, 9.000.000 d'associés, auxquels, chaque mois et pour chaque jour, il rappelle notre esprit et leurs obligations.

L'Apostolat de la prière au diocèse d'Angers

Extrait d'un rapport envoyé à l'occasion du Congrès,

de Lourdes, et publié par le *Messager du Sacré-Cœur de Jésus* (juillet 1924, p. 436-438) :

« A Angers, nous enregistrons 13.760 associés — soit environ 1 habitant sur 6, d'après le dernier recensement — 11 zélateurs, 147 zélatrices. L'intention mensuelle est affichée dans plusieurs paroisses et rappelée du haut de la chaire le dimanche précédant le premier vendredi et aux jours d'exposition eucharistique; la *Semaine religieuse* la donne fidèlement chaque mois dans son dernier numéro. Par rapport au Congrès de 1916, notre chiffre angevin a subi une diminution de 181 associés, tenant à ce que quelques œuvres affiliées ont disparu et que les conférences de Saint-Vincent de Paul ont cessé de se faire propagandistes des billets bleus à leurs familles. En revanche, en 1916, le rapport ne signalait que 965 hommes, « qu'il faudra bien, disait-il, doubler après la guerre »; nous avons plus que doublé, et même plus que triplé ce nombre, car nous en comptons aujourd'hui 3.040.

« Pour le diocèse, l'on n'avait pu recenser en 1916 que 6.127 associés, chiffre que Monseigneur avait trouvé insuffisant pour les 414 paroisses; aussi avons-nous travaillé à affilier de nouvelles paroisses : plus de 120; envoyé 2.600 billets d'admission demandés par MM. les curés, et procédé à une enquête méthodique générale. Aujourd'hui, nous avons en tout 236 centres paroissiaux, bien vivants, tous pourvus du diplôme d'affiliation dont la direction diocésaine a la date, et des registres d'inscription dont les totaux sont conservés à Angers. Ces 236 centres donnent le chiffre de 42.247 associés dûment inscrits, dont 3.450 hommes et de 995 zélatrices ayant reçu croix, manuel et diplôme. Aux zélatrices nous devrions ajouter de nombreuses sécularisées apportant à l'œuvre un concours très apprécié et faisant réciter en classe tous les matins l'offrande de l'Apostolat; quelle voix puissante que celle de ces 45.000 petits enfants de l'Anjou, légion chère à Dieu, dépassant d'environ 5.000 les 40.000 enfants des écoles officielles et présageant pour l'avenir de notre œuvre de précieuses recrues, sans parler des enfants !

« C'est ainsi que nous arrivons, avec les 13.760 associés de la ville et les 42.409 associés du diocèse, au chiffre global de 56.169 associés.

« Parmi les œuvres de propagande, nous comptons la

diffusion de la consécration des enfants au Sacré Cœur, dont Monseigneur a eu le premier la pensée. Le premier tirage fut de 45.000 exemplaires, et nous l'avons renouvelé deux fois, cette consécration se faisant chaque année.

« La pétition organisée dans le diocèse par l'A. de la P. pour que l'image du Sacré-Cœur soit posée sur le drapeau de la France a réuni plus de 136.680 signatures.

« Pour la consécration des familles, nous avons envoyé 28.363 images demandées, sans compter celles de la Bonne Presse distribuées par centaines dans les intérieurs pauvres de la ville et le dimanche au salut du Champ des Martyrs. Ce nous a été une singulière consolation d'aider ainsi le zèle de MM. les curés, dont quelques-uns s'en allèrent avec leur étole, armés de clous et de marteaux, poser eux-mêmes de foyer en foyer l'image tutélaire que nous avons fournie. »

Bibliographie

Dr P. Hilarin Felder, O. M. Cap., *Jesus-Christus*, L. Das Bewusstsein Jesu, in-8°, VIII, 440 p. Paderborn, Ferdinand Schöning. Prix 9 M. (11 fr. 25 suisses.).

Le P. Felder vient de faire paraître la 3e édition de son étude apologétique sur Jésus-Christ. Authenticité et valeur historique des Evangiles; réalité, contenu et origine de la conscience messianique; témoignage de N.-S. et de l'église primitive en faveur de la divinité du Sauveur: telle est la division de cet ouvrage. Nous avons là le livre correspondant à l'ouvrage de M. Lepin sur Jésus Messie et Fils de Dieu. Travail approfondi, consciencieux, très au courant des difficultés soulevées par la critique actuelle. C'est une excellente étude apologétique à tout point de vue.

Capitaine Henri Legangneux, *Lettres et récits*, in-8°, 378 p. En dépôt à la Librairie Teillon, 83, rue des Saints-Pères, Paris. Prix de souscription: 10 fr.

Le public est saturé de littérature de guerre; voici cependant des lettres de guerre et d'après-guerre qui méritent de surmonter l'indifférence des lecteurs. Celui qui cherche le spectacle d'une âme qui a vécu sa foi; celui qui veut connaître d'un peu près notre effort colonisateur au Maroc; celui qui veut se rendre compte de la complexité du problème alsacien, trouvera dans ce volume des faits et des idées. Bien des lar-

mes ont déjà coulé à la lecture du testament spirituel qui termine ces lettres. Bien peu d'ouvrages du même genre sont aussi émouvants et aussi beaux dans leur simplicité.

G. Brunhes, prof. au Grand Séminaire de Dijon. *Christianisme et catholicisme*, in-12, xxx-460 pages. Paris, Beauchesne, 12 fr.

Ce volume contient des conférences faites sur l'Eglise, du point de vue apologétique. Le plan en est très original : exposer la constitution de l'Eglise catholique, puis des autres églises chrétiennes; montrer que cette simple mise en présence est une preuve de l'origine divine du catholicisme; compléter l'argument par l'examen de la permanence et de la sainteté de l'Eglise catholique, et l'exposition de l'argument historique de la fondation de l'Eglise catholique par Notre-Seigneur; terminer par l'examen du problème si grave de l'union des Eglises. C'est un livre essentiellement suggestif; la partie la plus prenante semble être la première qui vraiment, selon le mot P. d'Herbigny dans sa préface, présente : « La vraie face de l'Eglise. » Les lecteurs de la Revue apologétique ont d'ailleurs eu déjà la primeur de certains passages.

René Guénon, *Orient et Occident*, in-16, 250 pages. Paris, Payot, 7 fr. 50.

Le problème traité est celui de l'enrichissement que le rapprochement avec la civilisation de l'Orient, ou plutôt de l'Extrême-Orient, pourrait apporter à notre culture occidentale. Notre culture pèche par la superstition du progrès, de la science, de la vie. Le retour aux principes métaphysiques, pourrait permettre, grâce à la constitution d'une élite, d'opérer une entente (et non une fusion) de deux civilisations si dissemblables. La partie négative du travail : critique de la civilisation occidentale, est faite de main de maître. La partie constructive appelle de sérieuses réserves : ainsi l'auteur préconise le retour à des principes métaphysiques situés au-dessus de la religion; il voit en ces principes la conciliation de doctrines opposées, qui ne divergent que du fait qu'elles exposent la même réalité essentielle sous des symboles différents (p. 211-213); il condamne le prosélytisme occidental, fût-il religieux. En vérité, nous savons, nous aussi les lacunes de notre civilisation : ce qui peut la guérir, c'est la religion du Christ; nous comprenons la nécessité de pénétrer la mentalité orientale : mais nous savons aussi qu'une seule chose peut donner le plein épanouissement à ces âmes, si différentes des nôtres, et les rapprocher de nous : l'Evangile.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

REVUE APOLOGÉTIQUE

Les dix Vierges

Mt., XXV, 1-13

1 Alors le royaume des cieux sera semblable à dix vierges qui, ayant pris leurs lampes, sortirent à la rencontre de l'époux. 2 Cinq d'entre elles étaient étourdies et cinq étaient sages. 3 Les étourdies, en prenant leurs lampes, ne prirent point d'huile avec elles; 4 mais les sages prirent de l'huile dans les flacons avec leurs lampes. 5 Comme l'époux tardait à venir, elles s'assoupirent toutes et s'endormirent. 6 A minuit, un cri retentit: « Voici l'époux, sortez à sa rencontre ». Alors toutes ces vierges se réveillèrent et apprêtèrent leurs lampes. 8. Les étourdies dirent aux sages: « Donnez-nous de votre huile, car nos lampes s'éteignent ». 9 Les sages leur répondirent: « De peur qu'il n'y en ait pas assez pour nous et pour vous, allez plutôt chez les marchands et achetez-en pour vous ». 10 Pendant qu'elles allaient en acheter, l'époux arriva; celles qui étaient prêtes entrèrent avec lui dans la salle des noces, et l'on ferma la porte. 11 Quelque temps après, arrivent aussi les autres vierges disant: « Seigneur, Seigneur, ouvrez-nous ». 12 Il leur répondit: « En vérité, je vous le dis, je ne vous connais pas ». 13 Veillez donc, car vous ne savez ni le jour ni l'heure.

Cette parabole appartient au groupe des discours évangéliques sur la *vigilance*. Elle continue sans autre transition les paraboles du *maître de maison* et de *l'intendant*, qui terminent le grand discours eschatologique; et elle précède la parabole des *talents*, qui traite du même sujet.

Pour bien saisir les explications qui vont suivre et peut-être n'être point dérouté par les brèves indications de la parabole, il est nécessaire de rappeler les usages auxquels il est fait ici allusion. Ils se pratiquent encore partiellement de nos jours comme ils se pratiquaient au

temps de Notre-Seigneur. Les coutumes familiales comptent parmi les institutions que les âges perpétuent aisément sans les altérer.

Le mariage se préparait chez les Juifs du premier siècle, comme chez les Palestiniens modernes, par plusieurs jours ou plutôt plusieurs nuits de réjouissance. En Orient, la joie est extrêmement bruyante, et la nuit est plus propice que le jour pour remplir la bourgade de manifestations joyeuses ; les chants et les cris se détachent alors en relief dans l'apaisement universel des choses, et la lumière des torches parcourant les rues de la cité ressemble aux lueurs d'un incendie mobile.

Durant les préparatifs, les deux futurs époux festoient chacun de son côté, le fiancé entouré des jeunes gens ses amis, les *paranymphes* de l'antiquité, la fiancée au milieu de ses jeunes compagnes, les *vierges de la parabole*. Les deux groupes ne fusionnent que le soir du dernier jour.

Bien que le fait nous paraisse étrange, la loi mosaïque n'avait pas prévu de cérémonie religieuse pour le mariage ; et, chose non moins étrange, les docteurs d'Israël n'avaient point cherché à combler cette lacune. Peut-être même ne sentaient-ils point l'absence de « bénédiction nuptiale ». Chez eux, tous les mariages étaient « civils ». Le rite essentiel n'était qu'une formalité extérieure par laquelle le fiancé se rendait chez sa fiancée et l'emmenait immédiatement chez lui (*deductio solemnis*). A la nuit tombante, il se mettait en route, entouré de ses amis qui portaient des torches ardentes. Le cortège avançait rapidement mais sans démonstration tapageuse, les femmes groupées autour de la fiancée ayant ce soir-là le monopole des chants de la rue. Dans sa maison, la fiancée parée et assistée de ses amies, attendait l'arrivée de l'époux. Sa venue était saluée par des explosions de joie. Aussitôt commençaient, obstinés et interminables, les refrains nasillards.

Les Orientaux modernes y ajoutent, quand ils le peuvent, les salves de leur mousqueterie primitive ; les plus riches prodiguent les fusées qui retombent en pluie d'étoiles dans le ciel constellé.

Le cortège s'organisait alors vers la maison de l'époux, où se donnait le grand festin de noce.

Ce rituel de mariage est reproduit presque sans variante dans tous les commentaires. Les exégètes ont coutume d'insister beaucoup moins sur les divergences qui séparent ce tableau du cérémonial adopté par notre parabole. Le désaccord existe néanmoins.

L'usage voulait que les jeunes filles attendissent près de la fiancée et dans la maison de celle-ci, l'arrivée du fiancé. Or les vierges de l'évangile semblent attendre quelque part sur la route et sans que la fiancée soit au milieu d'elles.

Autre anomalie. Le festin de noce se donnait habituellement dans la maison de l'époux. D'après la parabole, on dirait qu'il se donne dans la maison de l'épouse. Car c'est bien de ce côté que le cortège paraît se diriger ; à peine est-il arrivé, les portes se ferment et le repas commence.

Comme il fallait s'y attendre, ces divergences ont reçu des solutions multiples. Bon nombre d'exégètes estiment aujourd'hui que le paraboliste ne s'est pas tenu au cérémonial accoutumé. C'était son droit, disent-ils, il a usé de ce droit. Voici, dès lors, comment ils reconstituent la scène. Quelques-uns (Jülicher et Loisy) supposent que la fiancée avait été conduite dans la maison de son fiancé ou dans toute autre maison devant lui servir de pied-à-terre. Le fiancé ne l'y aurait rejointe que le soir. Les jeunes filles étaient postées quelque part sur le chemin, pour surveiller son arrivée et le suivre auprès de la fiancée. C'est là aussi que le festin devait se prendre. Pour d'autres (Knabenbauer et Fonck), le fiancé serait allé prendre sa fiancée dans un bourg voisin. Les vierges s'étaient contentées d'attendre sur le chemin le cortège nuptial, qui se dirigeait vers la maison du fiancé, où devait avoir lieu le festin. Pour d'autres (Sâinz[1]), le fiancé vient d'un autre village ; il se rend chez sa fiancée qu'entourent ses dix amies et

1. *Las Parâbolas del Evangelio*, 628-629. Nous omettons les références des ouvrages précédents, qui sont plus connus.

chez laquelle se donne le repas. Pour d'autres (Bruce[1]), les jeunes filles attendent près de la mariée. Dès que l'époux est annoncé, elles se portent à sa rencontre et reviennent avec lui chez la mariée où le festin a lieu.

Tous ces essais de reconstitution se heurtent contre une objection sérieuse. Quel motif pouvait avoir le Sauveur de troubler ainsi le cérémonial accoutumé, en faisant célébrer la noce de sa parabole d'après un rituel nouveau, inconnu de ses auditeurs ? Il n'aurait pu le faire que pour des raisons intéressant la leçon parabolique. Le texte sacré ne laisse rien deviner de pareils motifs.

Mais alors d'où viennent les différences signalées plus haut ? Tout simplement de ce que le Sauveur, parlant à des auditeurs bien au courant des usages locaux, s'est contenté d'y faire allusion. N'ayant pas à tracer de tableau d'ensemble, il lui suffisait, pour les besoins de son enseignement, d'en présenter un *raccourci*. Ce dernier mot indique à nos yeux la solution véritable. Nous n'avons dans cette scène gracieuse qu'un raccourci, et les hésitations des exégètes viennent précisément de ce qu'ils veulent y retrouver un tableau complet.

La fiancée n'est pas mentionnée, parce qu'elle n'avait pas de rôle à jouer dans la morale de la parabole, et parce qu'il est bien entendu que la noce ne se célèbre pas sans elle. La fiancée ne paraissant pas, il n'y avait pas lieu de représenter les jeunes filles autour d'elle ; on n'avait pas davantage à parler de sa maison ni à dire que c'est là que les compagnes d'honneur attendaient la venue de l'époux. Et pourquoi encore aurait-on précisé que le repas devait se prendre chez le fiancé ? La chose allait de soi, puisque rien ne laissait soupçonner le contraire.

On ne cherchera plus où se tenait la fiancée en attendant son époux. Elle se tenait tout simplement chez elle. Dans le même bourg ou dans une localité différente, il n'importe, mais de préférence dans le même

1. *The parabolic Teaching of Christ*, 501.

village, puisque le texte ne dit pas que ce fût dans un village voisin.

On n'hésitera pas davantage à trancher en quel endroit les dix vierges prolongèrent leur veille. Ce n'est pas sur le grand chemin, ni à la belle étoile, ni dans un pied-à-terre le long de la route; c'est chez la fiancée et à ses côtés. Elles ne quittèrent pas leur amie pour se porter à la rencontre de l'époux, puisque le rituel matrimonial de l'époque ne le comportait pas.

L'époux ne contredit pas les usages en allant célébrer ailleurs son repas de noce. Avec son brillant cortège, il va chercher sa fiancée pour la conduire chez lui; c'est donc chez lui que l'on festoie joyeusement jusqu'à l'aurore.

Si je ne me trompe, cette explication résout correctement les difficultés pendantes; et elle a ce double avantage de respecter le cérémonial des noces juives et de s'harmoniser avec une conception plus juste de la parabole.

Il est une deuxième catégorie de difficultés que cette solution n'atteint pas encore, difficultés qui passent généralement inaperçues et qui méritent de retenir l'attention. Elles proviennent des traits anormaux ou extraordinaires dont le divin paraboliste a émaillé le raccourci de son histoire. La solution, cette fois, doit être cherchée dans l'intention pédagogique du narrateur. Un bon pédagogue consigne uniquement dans ses tableaux les traits qui reviennent à son but et il néglige systématiquement les autres. Mais il y introduit des détails inattendus dont le résultat immédiat est de piquer l'attention de l'auditeur, et dont la destination effective est d'éclairer tel ou tel aspect de la vérité supérieure. Cette observation nous fournit la clef des anomalies suivantes:

1. N'est-il pas étrange que les dix vierges sortent avec des lampes à huile ? Tout le monde connaît ces jolis petits objets en terre cuite, aux élégantes formes qui rappellent vaguement la carène d'un navire. C'est le butin le plus abondant, s'il n'est pas le plus varié, des fouilles palestiniennes et orientales. On peut voir

à Jérusalem, au musée de Notre-Dame de France ou à celui de la Dormition, la série gracieuse de ces *antiquités*, depuis les lampes cananéennes aux lignes frustes et à la cuisson grossière, jusqu'aux types byzantins caractérisés naturellement par la prodigalité des arabesques. Le petit récipient se remplissait d'huile d'olive, qui brûlait au moyen d'une mèche.

L'étonnement qui frappe le lecteur de la parabole vient précisément de ces proportions exiguës. Ces lampes minuscules sont plutôt des veilleuses que des flambeaux. Que viennent-elles faire dans la splendeur obligée du cortège ? Comment leur flamme ténue et vacillante résistera-t-elle aux mouvements désordonnés des chanteuses ou à la brise de la nuit ? S'il n'est éclairé que par ces lampes, le cortège n'aura pas fait cent pas qu'il n'aura plus pour se diriger que la lueur des étoiles...

On pourrait peut-être répondre que les lampes à huile n'excluent pas nécessairement les torches habituelles. Mais n'est-il pas préférable de penser que les petites lampes à huile figurent ici surtout pour les besoins de la parabole ? Les torches se seraient mal prêtées à l'enseignement du Maître, tandis que ces lumignons s'y adaptaient à souhait.

2. Comment les jeunes filles s'endorment-elles, si tant est qu'elles veillent à côté de la fiancée ? La veillée était-elle donc si languissante en la maison de l'épousée ? Que fait-on de la musique orientale ? Peut-on s'endormir au battement rythmé des tambourins, parmi les chants et les claquements ininterrompus des mains ? Et qui donc faisait les frais de ces démonstrations joyeuses, si ce n'est les jeunes filles ?

La difficulté est réelle, et j'ajoute qu'elle existe dans tous les systèmes. A supposer que les jeunes filles attendissent loin de la fiancée, en chemin, ce n'est pas à des Orientaux qu'on fera croire qu'elles aient pu s'endormir si tôt et qu'à minuit elles fussent plongées dans le sommeil. La nuit des noces est le temps idéal de la réjouissance pour les infatigables petites chanteuses. En Orient on ne fait honneur à quelqu'un qu'en faisant beaucoup de bruit, et l'on est en mesure d'en faire

de longues heures. Les paisibles Européens vivant dans les cités palestiniennes l'ont appris à leurs dépens durant maintes veillées où ils cherchaient en vain le sommeil qu'avaient si facilement trouvé les dix vierges...

3. Cette difficulté historique en entraîne une autre. Comment expliquer le retard inaccoutumé de l'époux ? Passe encore si on l'attendait au retour d'un festin, comme c'est le cas, dans saint Luc, pour la parabole des *serviteurs* (XII, 36-38). Mais ici, il s'agit d'un fiancé qui va chercher sa fiancée pour commencer le festin. Nous savons que cette cérémonie s'accomplissait à la tombée de la nuit. Un retard si prolongé est inexplicable.

La réponse se trouve encore dans les nécessités allégoriques de l'histoire. Dans la réalité, il n'arrive jamais aux compagnes d'honneur de s'endormir au cours de la veillée nuptiale. Jésus suppose néamoins qu'elles s'endorment, parce qu'il veut montrer que le Fils de l'homme viendra surprendre les fidèles ; le sommeil est imaginé pour exprimer la surprise de la soudaine parousie. Dans la réalité, il est encore certain que l'époux ne manque jamais de prendre sa fiancée à la tombée de la nuit. Mais, précisément, les noces de la parabole ne sont pas un vulgaire mariage, et le fiancé n'est pas un époux ordinaire. Ce sont les épousailles du Fils de l'homme, du Fils même de Dieu. Le retard s'explique par les délais possibles de la parousie.

4. Les vierges sages font preuve d'une incroyable dureté de cœur à l'égard de leurs compagnes. Lorsque les étourdies les prient de mettre en commun leur provision d'huile, elles répondent sèchement : « De peur qu'il n'y en ait pas assez pour nous et pour vous, allez plutôt chez les marchands et achetez-en pour vous ». Aller chez les marchands à minuit, quand le cortège s'organise !.. Dans la vie ordinaire, cette réponse serait d'un égoïsme féroce. Car enfin, les sages auraient pu partager avec les étourdies le peu qu'elles avaient. Il y en aurait toujours eu assez pour gagner la maison de l'époux avec les dix lampes allumées. Là on aurait avisé aux moyens de poursuivre la veillée, en se pro-

curant de l'huile chez le fiancé lui-même ou en dépêchant un commissionnaire chez le marchand.

Dans la vie ordinaire on eût sûrement envisagé cette solution-là. Mais, une fois de plus, nous sommes dans un genre littéraire bien caractérisé. Ce que l'on veut dégager premièrement de la parabole, c'est une leçon. La leçon exige que les étourdies portent chacune la peine de son étourderie. Pour cela, il faut que les portes du festin se ferment sur elles; et, pour cela, il faut qu'elles courent chez le marchand. Elles y courent et reviennent trop tard...

5. C'est toujours le même souci allégorique qui envoie au bazar les cinq étourdies à la fois. Une ou deux ou peut-être trois, en raison de l'heure avancée, n'eussent-elles pas suffi ?

Sans doute; mais, dans l'ordre surnaturel, la règle est que nul n'est autorisé à faire les commissions des autres. Voilà pourquoi les cinq étourdies ne se séparent pas et vont faire leurs emplettes chacune pour son propre compte.

6. Et pourquoi encore les étourdies ne songent-elles pas à se joindre à la foule des invités sans rien dire et sans se préoccuper autrement des formalités protocolaires ?

Réponse : le trait essentiel de l'enseignement parabolique est que chaque vierge se présente avec sa lampe et avec l'huile de sa lampe. Toute négligence à cette heure suprême est irrémédiablement fatale.

7. Dans la vie ordinaire, y aurait-il un époux regardant au point d'exclure du festin les invités de son épouse qui n'auraient pas en main une lampe allumée ?

Tout s'explique si l'époux de la parabole est le juge souverain qui vient à la fin des temps pour la redoutable reddition des comptes.

En résumé, les difficultés très réelles de cette parabole s'expliquent de deux manières, tantôt par le raccourci très rapide que le Sauveur nous présente des cérémonies matrimoniales, tantôt par les exigences de son enseignement parabolique. Sous-entendons sans hésiter les *traits habituels* que le narrateur n'avait au-

cune raison de modifier, et sachons justifier par les besoins de la doctrine les *détails nouveaux* qui sont ostensiblement introduits dans le cérémonial accoutumé.

Nous pouvons maintenant aborder l'exégèse de la parabole.

Alors le royaume des cieux sera semblable. Le commentateur qui entreprendrait cette histoire sans tenir compte de ce qui précède serait surpris de cet exorde, aussi bien de la préposition *alors* que du futur *sera semblable*. Mais le contexte justifie ces expressions. La préposition *alors*, loin d'être une vague formule de transition, reporte l'esprit des auditeurs à l'époque de la catastrophe finale, au moment de la parousie. *Alors*, à ce moment-là. Le futur *sera semblable* s'explique de même. Ce n'est pas une simple fiction littéraire, analogue à l'aoriste gnomique des Grecs ou à notre présent de narration. Il se réfère lui aussi au temps à venir ; c'est un véritable futur.

Les commentateurs récents le notent avec justesse, « ce n'est pas le règne qui est comparé à des vierges ; le sens est que le règne offre un trait qui sera rendu sensible par l'épisode des vierges »[1].

Les vierges sont ici des jeunes filles, amies de l'épousée, qui, selon la coutume, forment son cortège nuptial. Le narrateur n'insiste pas sur l'idée de virginité ; il les appelle vierges, parce qu'elles ne sont pas encore mariées. Si la désignation évangélique n'avait pas prévalu, nous dirions tout simplement la parabole des *dix jeunes filles*.

Si on a choisi le nombre *dix*, c'est afin d'avoir un nombre rond qui pût facilement se partager en deux groupes.

Toutes ces jeunes filles *sortent aves leurs lampes au-devant de l'époux.*

C'est ici que commence le procédé du raccourci dont il a été précédemment question. Il va de soi, mais il n'est pas exprimé que les jeunes filles se rendent di-

1. P. Lagrange. *Evangile selon saint Matthieu*, 475.

rectement chez la fiancée pour y attendre l'arrivée de l'époux et l'accompagner ensuite dans sa maison, toujours aux côtés de l'épouse. Il n'est pas dit non plus, mais le contexte suppose que le cortège s'organise pendant la nuit ; c'est ce qui résulte de la mention des lampes, du sommeil des vierges et enfin de l'indication expresse de minuit (v. 6).

Par un effet du même procédé, on ne dit pas que les lampes soient allumées ; mais il faut encore le sous-entendre. Ces cortèges nocturnes ne s'organisent qu'à la lumière des lampes et des flambeaux, et c'est bien ainsi qu'on les pratique toujours en Orient.

Le rôle des lampes à huile était encore plus à la maison que dans la rue. On les tenait allumées dans la demeure de la fiancée et pendant le festin de la nuit, et elles constituaient autour des époux une couronne de gracieuses petites lumières, dont le clignotement semblait le battement de paupières joyeuses.

Il va sans dire que ces lampes avaient besoin d'être alimentées d'huile plusieurs fois au cours de la noce. Cette circonstance va jouer un rôle prépondérant dans la suite de la parabole.

Il est dit que les jeunes filles se portent *à la rencontre du fiancé*. Quelques manuscrits (DϴX), les versions latines et syriaques ajoutent *et de la fiancée*, *obviam sponso et sponsae* (Vulgate). Mais ces derniers mots *et sponsae* sont omis dans la plupart des manuscrits, ce qui est une forte présomption contre leur authenticité. De plus, comme l'épouse n'est pas mentionnée une seule fois dans le reste de la parabole, les critiques sont unanimes à l'écarter également de cet endroit. Le lecteur est déjà prévenu de ne point prendre au pied de la lettre l'affirmation que les jeunes filles se portent à la rencontre de l'époux. Comme nous l'avons dit précédemment, elles ne quittent pas la maison de la fiancée pour s'avancer sur la route et se poster aux aguets. Cette phrase signifie seulement que les vierges se rendirent chez la fiancée pour y attendre avec elle et à côté d'elle l'arrivée de l'époux. C'est encore une manière de se porter au-devant de l'époux, surtout lorsque

les détails de la cérémonie ne nous sont présentés qu'en raccourci.

Les jeunes filles se partagent en deux groupes bien tranchés : cinq *sages* et cinq *étourdies*. Les premières sont dites sages, parce qu'elles font preuve de prudence et de prévoyance en prenant avec elles une provision d'huile, qui les met en mesure d'alimenter leurs lampes et de parer aux éventualités d'une longue veillée. Leur cas est donc très simple. Celui de leurs compagnes étourdies ne devrait pas l'être moins, et il est étrange que les commentateurs aient trouvé à raffiner sur leur compte.

D'abord la plupart d'entre eux traduisent le qualificatif grec μωραί par *folles* (*thöricht*, *foolish*). Dans nos langues modernes, ce mot de *fou* sonne mal ; aussi se voit-on obligé d'expliquer qu'il ne s'agit pas d'une folie véritable. Alors pourquoi n'avoir pas recours à un autre terme ? Le contexte suggère manifestement une autre signification, qui ne saurait mieux se définir que par comparaison avec la *prudence* du premier groupe. Disons donc que ces filles se montrèrent imprudentes, imprévoyantes ; en français, le terme le plus adéquat est encore celui d'étourdies.

En quoi se montrèrent-elles étourdies ? Quelques exégètes (Gœbel, le P. Fonck) répondent : En ce qu'elles ne prirent point d'huile du tout ; elle étaient parties avec leurs lampes vides et sans avoir de quoi les remplir. Mais ce serait un comble, et le texte n'autorise point cette supposition. Il insinue plutôt le contraire, puisque, à l'heure de minuit, ces étourdies s'adressant à leurs compagnes leur disent : Donnez-nous de votre huile, car nos *lampes s'éteignent*. On pourrait chicaner sur le sens du verbe grec, le prendre pour un passif plutôt que pour un moyen, et traduire : *nos lampes sont éteintes*, plutôt que : *nos lampes s'éteignent*. Mais, de toute manière, le verbe suppose que, tout à l'heure encore, les lampes étaient allumées. S'il en était autrement, la requête des étourdies devrait s'énoncer en ces termes : Donnez-nous de votre huile, car nous n'en avons point pour nos lampes.

Bruce, lui, trouve deux explications à l'étourderie de ces filles : la première, qu'elles ont oublié de prendre avec elles une provision d'huile ; la seconde, qu'elles se rendent chez le marchand à une heure indue, au lieu de se joindre au cortège, même sans lumière. Je ne serais pas surpris que Bruce tînt ce deuxième motif pour le principal ; en tout cas, il y insiste avec complaisance[1]. Mais l'exégète anglais n'a pas pris garde à l'intention parabolique qui a fait choisir ce détail anormal. En réalité, la seule chance de salut qui restât à ces imprévoyantes, était bien de courir chez le marchand dans l'espoir qu'elles reviendraient encore à temps. Elles n'avaient pas trop mal compté puisque effectivement, elles se présentent bientôt aux portes du festin, sans doute avec leur provision tardive. Ce qu'elles n'avaient pas prévu, ce qu'elles ne pouvaient guère prévoir, c'est que les portes seraient impitoyablement closes et que l'époux n'aurait pas égard à leur bonne volonté. A cette heure, elles ont fait ce qu'elles ont pu, ce qu'elles devaient faire ; le malheur est qu'elles l'ont fait trop tard. L'explication de Bruce n'est pas satisfaisante.

Celle qui satisfait, c'est la solution traditionnelle, c'est-à-dire la solution évangélique. L'étourderie des vierges consiste en ce qu'elles partent sans une provision complémentaire d'huile et qu'elles ne s'aperçoivent qu'à minuit de leur distraction. Aussi lorsque leurs lampes s'éteignent, elles n'ont pas de quoi les rallumer. Elles ont beau alors essayer de tout pour remédier à leur imprévoyance ; rien n'y fait ; elle est irrémédiable.

Les dix vierges se rendent donc chez la fiancée avec leurs petites lampes garnies. En arrivant, elles allument leurs lampes, si ce n'est déjà fait, et elles attendent. A force d'attendre, elles finissent pas s'endormir, nous avons déjà vu pour quelles raisons paraboliques.

Il va sans dire qu'elles n'ont pas soufflé leurs lampes avant de s'endormir ; le sommeil les a surprises

1. *Op. cit.*, p. 503, 504.

malgré leur dessein de se tenir éveillées. Vers minuit, une clameur retentit : Voici l'époux. Il n'y a pas lieu de se demander qui pousse ce cri. C'est une clameur anonyme. On la mentionne ici pour le décor de l'histoire, et parce que les vierges endormies ont besoin d'être réveillées.

Réveillées en sursaut, les jeunes filles songent immédiatement à leurs lampes, qu'elles trouvent en train de s'éteindre. C'est alors seulement que les étourdies s'aperçoivent de leur faute. Que faire ?

Dans leur détresse, elles ont recours à leurs compagnes, et c'est bien le mouvement le plus naturel : Donnez-nous de votre huile, car *nos lampes s'éteignent*. Nous aimons mieux prendre le verbe grec σβέννυνται pour un moyen : nos lampes *s'éteignent, sont sur le point de s'éteindre*, parce qu'il n'est encore que minuit, parce que les jeunes filles dorment sans doute depuis peu et qu'une lampe dont l'huile s'achève peut prolonger un certain temps sa lumière vacillante.

Les sages, prudentes jusqu'au bout, donnent une nouvelle preuve de leur prévoyance : « De peur qu'il n'y en ait pas assez pour nous et pour vous, allez plutôt chez le marchand et achetez-en pour vous ».

La réponse ne contient pas une ironie hors de saison, mais elle est sans réplique. Faute de mieux, les imprévoyantes se résolvent à suivre le conseil des sages. Mais, une fois de plus, leur prévoyance est prise en défaut. Le temps de courir au bazar, de réveiller le marchand et de revenir chez le fiancé avec les emplettes tardives, le cortège a déjà gagné la salle du festin, et les portes en sont définitivement fermées. Les étourdies ont beau heurter et supplier l'époux de leur ouvrir, celui-ci persiste dans son refus : « Je vous le dis en vérité, je ne vous connais pas ». Et les retardataires sont impitoyablement exclues du festin.

La parabole se termine par un avertissement solennel à l'adresse des auditeurs : « Veillez donc, car vous ne savez ni le jour ni l'heure » (v. 13).

Avant de rechercher la leçon de la parabole, essayons

d'apprécier les divers éléments qui la constituent, traits *métaphoriques*, *paraboliques* et *littéraires*. Cette juste appréciation est de nature à nous préserver de certaines erreurs d'exégèse commises par bon nombre de commentateurs. Au point où nous en sommes, il ne nous reste guère qu'à grouper dans un tableau d'ensemble les conclusions qui précèdent.

1. Une *métaphore* qui se détache en relief, c'est celle de l'époux. L'homme qui se montre si difficile à l'endroit de ses invités, même et surtout à l'égard des amies de son épouse, qui exige avec cette rigueur qu'on ait sa lampe allumée et qui ferme obstinément sa porte aux retardataires, n'est pas un époux ordinaire ; il n'est pas de ce monde ; il n'est autre que le juge sévère qui, mettant fin aux longs délais de la miséricorde, va peser désormais les actes à la balance de la stricte justice.

Cette première métaphore entraîne l'allégorisation des éléments qui lui sont coordonnés : l'attente des vierges, la venue de l'époux, le festin, l'admission des sages et l'exclusion des étourdies. L'attente est la période qui précède la venue du Sauveur ; sa venue est la parousie glorieuse à la fin des temps ; le festin est la félicité du royaume des cieux ; l'admission des sages figure l'admission des élus, et l'exclusion des étourdies l'élimination des réprouvés.

2. Les *traits paraboliques* sont encore plus nombreux que les métaphores. En suivant l'ordre même du récit, on relève les suivants : les vierges sages et les vierges étourdies, les lampes et les vases d'huile, le sommeil, la clameur, le brusque réveil, l'action de ranimer les lampes, la requête des imprévoyantes et leurs démarches nocturnes près des marchands.

Les deux catégories de vierges représentent *en gros* les deux catégories de fidèles : ceux qui se préparent à la parousie du Sauveur et ceux qui ne s'y préparent pas. La préparation est figurée par la provision d'huile et par le fait de ranimer les lampes ; l'absence de préparation est représentée par l'absence d'huile et l'impossibilité d'entretenir les lampes qui s'éteignent. Le sommeil figure la longueur de l'attente. Enfin, les dé-

marches tardives sont destinées à marquer l'inutilité des efforts tentés à la dernière heure.

Si ces détails ne sont pas des métaphores, l'exégète est dispensé de leur trouver une correspondance minutieuse. Il suffit qu'ils évoquent la réalité supérieure d'une manière approximative, par analogie ou comparaison, sans qu'il soit besoin d'une justification plus rigoureuse. On ne recherchera donc pas pourquoi le Sauveur met en scène des *jeunes filles* au lieu de *jeunes gens*, les amies de la *fiancée* plutôt que les garçons d'honneur du *fiancé ;* pourquoi le manque de préparation est traduit par le manque *d'huile* au lieu de l'être par le défaut *d'habits de fête ;* pourquoi, au dernier moment, les étourdies s'adressent à leurs *compagnes* ou aux *marchands*, au lieu de s'adresser à la *fiancée* ou à *l'époux* lui-même.

Tous ces traits ont l'aptitude approximative des comparaisons ; on perdrait sa peine à leur trouver la correspondance plus adéquate qu'on requiert des métaphores. Il faudra les interpréter à la manière des comparaisons : De même que les étourdies, en ne prenant pas les *mesures voulues*, se trouvèrent exclues du cortège nuptial, ainsi les fidèles qui ne seront pas prêts à la venue du Christ seront éliminés de la béatitude parousiaque.

Bien des commentateurs anciens et modernes ont recherché ce que pouvaient signifier en particulier, *in concreto*, les vierges, les lampes, l'huile, les vases, voire les marchands et le sommeil. On a dit que les vierges évoquaient strictement l'idée de virginité (saint Jean Chrysostome, saint Grégoire le Grand) ; que, dans chaque groupe, elles étaient au nombre de cinq, parce que le corps a cinq sens (saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire le Grand) ; que la lampe était la foi ou les œuvres et l'huile la charité ; que le sommeil était la mort (à peu près tous les auteurs anciens) ou encore le péché mortel ou véniel, ou l'absence des préoccupations parousiaques (Maldonat). Peut-être le lecteur s'apercevra-t-il maintenant que ces applications, souvent intéressantes et ingénieuses, relèvent moins de l'exégèse littérale que de l'accommodation et de l'analogie.

3. Outre ces éléments métaphoriques et paraboliques, l'histoire des dix vierges contient encore un certain nombre de détails purement *littéraires*, dont l'unique office est d'encadrer le tableau en lui donnant plus de naturel et de vie. Sous ce chef peuvent se ranger le nombre dix, peut-être les clameurs annonçant l'arrivée de l'époux, le dialogue entre les sages et les étourdies, la réponse des sages, enfin l'achat lui-même que les étourdies sont censées contracter chez les marchands d'huile.

Il est bien évident que ces détails n'ajoutent pas individuellement grand'chose à la signification de la parabole. La leçon serait exactement la même qu'il y eût vingt jeunes filles ou qu'il n'y en eût que quatre. A l'heure de la parousie, les réprouvés n'iront pas se conseiller auprès des élus ; en tout cas, ceux-ci ne donneront sûrement pas à leurs malheureux compagnons le conseil d'aller se fournir chez les marchands des dispositions qui leur manqueront. La vertu ne se vend ni ne s'achète, non plus que la préparation personnelle. On ne voit pas davantage les réprouvés arrivant au dernier moment à la porte du ciel avec des âmes tardivement remises dans les conditions voulues. Ces détails ont pour effet de dramatiser la scène, mais la signification de la parabole serait exactement la même si ces éléments étaient absents du récit, ou s'ils étaient remplacés par d'autres éléments du même genre. Nous avons là le critérium permettant de discerner les détails littéraires.

La clameur qui annonce l'arrivée de l'époux a pour objet de réveiller les vierges endormies, uniquement parce qu'elles étaient endormies. Le petit dialogue qui suit le réveil, le refus des sages, le conseil qu'elles donnent à leurs compagnes sont destinés à mettre en relief le défaut d'huile. Pareillement, le sort des étourdies n'eût pas été plus rigoureux, si les marchands eussent éconduit ces clientes nocturnes.

En bénéficiant de ces analyses, nous pouvons ramener la parabole aux deux termes d'une comparaison :

De même que, sur dix vierges, qui attendaient l'arrivée de l'époux, cinq furent admises à son cortège et à

son festin, parce qu'elles étaient prêtes à le recevoir,

et que les cinq autres, qui n'étaient pas prêtes, furent exclues de la noce, malgré la réelle bonne volonté qu'elles déployèrent au dernier moment,

ainsi les fidèles qui seront prêts à la venue du Sauveur, seront admis à la félicité du royaume,

tandis que les autres qui ne seront pas prêts en seront exclus.

La leçon principale de la parabole réside manifestement dans ce deuxième membre de la comparaison. Chacun est l'artisan de sa propre destinée dans l'autre vie ; ce sont nos dispositions personnelles qui décident de notre sort éternel.

Toutefois cet enseignement explicite suppose un avertissement relatif à la parousie, qu'il est préférable de signaler en premier lieu. Le voici.

La parousie est à la fois certaine et incertaine. Il est certain qu'elle se produira, mais on ne sait à quelle heure.

Il en est de la venue du Sauveur comme de l'arrivée de l'époux. Il est absolument sûr que l'époux viendra la nuit de ses noces ; le mariage peut être retardé de quelques heures, il ne le sera sûrement pas de la nuit entière. Mais eu égard à la juste impatience des invités, le retard peut paraître considérable. Il y a douze heures ou quatre veilles dans la nuit. L'époux peut survenir à la première minute de la première veille ; mais il peut également tarder jusqu'à minuit ou jusqu'au chant du coq, ou même jusqu'aux derniers instants de la dernière veille. Ainsi du Sauveur, avec cette particularité que la nuit de son attente peut se prolonger indéfiniment, parce que nul ne sait le nombre des veilles ou des heures qui doivent s'écouler entre son ascension et sa parousie.

Conclusion : il faut être toujours prêt, parce que, à tout instant, le Maître peut revenir. Rien ne saurait conjurer l'incertitude angoissante de l'heure. Qu'on s'endorme un seul instant, ce peut être celui de la venue inopinée. Il ne nous servirait de rien de nous être trouvés prêts à la première veille, si le Maître, surve-

nant à minuit, devait nous prendre au dépourvu. « Veillez donc, car vous ne savez ni le jour ni l'heure ».

Telle est la doctrine présupposée. Voici l'enseignement catégorique de la parabole. Il tient en ces trois mots : la préparation doit être *suffisante, actuelle et personnelle*. Le moment de la parousie est capital. Avant, c'est le temps de la préparation ; après, tous les efforts tentés pour suppléer au défaut de préparation seront vains.

Il faut avoir une préparation suffisante, celle-là même qui est symbolisée par la préparation des vierges. Ce n'est pas assez de se préparer d'une manière éloignée au cortège nuptial ; ce n'est pas assez d'apporter sa petite lampe à huile ; ce n'est pas assez de se trouver en compagnie d'invités dont la préparation est parfaite. Il faut avoir sous la main sa provision d'huile. Toutes les conditions requises doivent être remplies, l'absence d'une seule rend vaines toutes les autres.

Qu'est-ce qui est symbolisé par l'huile des lampes ? A la vérité, nous l'ignorons, puisque le divin Maître n'a pas jugé à propos de nous en instruire. Les raisonnements très judicieux d'un saint Jérôme et d'un saint Augustin nous permettent cependant de proposer une interprétation très largement satisfaisante. Si les dix vierges représentent en général les fidèles qui attendent la venue du Christ, c'est-à-dire la totalité des *fidèles*, il est naturel de penser que les lampes figurent ce qu'ils ont tous de commun, à savoir la *foi*. Dès lors, la provision d'huile que les sages ont en propre signifie les dispositions qui, s'ajoutant à la foi, partagent les fidèles en deux catégories, à savoir la *grâce sanctifiante*, la *charité* et les *dons du Saint-Esprit* qui en découlent. *Aliquid magnum significat oleum, valde magnum. Putas non caritas est ?* (saint Augustin).

De plus, *la préparation doit être actuelle*. Dans l'ordre surnaturel, tant vaut la vie que vaut la fin. Une vie de bonnes œuvres peut être annulée par la négligence coupable des derniers instants, comme aussi une vie de torpeur peut être rachetée par la ferveur de l'heure dernière. Le salut n'est pas évalué d'après une sorte de

moyenne proportionnelle entre le bien et le mal, d'après un système de compensations et de reversibilités ; il se décide d'après les dispositions finales. Oui ou non, à ce moment, se trouve-t-on dans les dispositions requises ? Si oui, on prend rang dans le cortège ; si non, « je ne vous connais pas ».

On ne demanda pas aux vierges si leurs lampes avaient brûlé jusqu'à minuit ; on leur demanda si elles étaient encore en mesure de les alimenter à partir de ce moment. Il en va de même de notre sort éternel qui dépend de l'instant suprême. Certes, tous les instants de la vie comptent ; mais seul, le dernier est capital et décisif. Nous sommes avertis. Et si l'on songe que chaque instant peut être le dernier et que l'on n'ait pas à cœur de risquer son sort éternel, il importe d'être prêt à tous les instants de la vie. La vraie préparation est celle qui ne laisse rien à l'imprévu. C'est celle qui est *habituellement actuelle*.

Enfin *la préparation doit être personnelle*. Au tribunal divin, il n'y a jamais d'exécution sommaire et en masse ; mais il n'y a pas non plus de salut en bloc. Toute âme fait l'objet d'un examen particulier, où elle doit répondre de ses dispositions individuelles. Ce n'est ni la religion, ni la patrie, ni la caste qui sauvent, ce sont les mérites personnels.

Il aurait fallu aux étourdies une provision d'huile à elles, à chacune d'elles. L'huile de leurs compagnes ne leur servit de rien, non plus que toute celle du bazar.

Et qu'on ne se flatte pas de pouvoir se glisser dans le cortège indûment, sans les dispositions requises. On ne nous dit pas comment l'époux discerne les négligentes. Il est certain qu'il les discerne et qu'aucune n'échappe à la pénétration de son regard. Ou plutôt ne dirait-on pas que les étourdies se dénoncent elle-mêmes, qu'elles s'excluent elles-mêmes du cortège ? Au tribunal de Dieu, notre plus redoutable accusateur sera notre propre conscience ; et ce sera en même temps le plus implacable des juges.

Les vierges sages nous fournissent la contre-épreuve de ces enseignements. Comme chacune d'elles possédait

encore à minuit une suffisante provision d'huile, elles furent admises sans difficulté au cortège de l'époux. Nous voyons les portes du festin se refermer sur elles et nous les devinons au sein de la plus pure allégresse, jouissant de leur bonheur dans une pleine sécurité. *Veillez*, recommandait le Maître ; les vierges sages ont veillé ; elles touchent le prix de leur vigilance.

Quand on parle de vigilance, il faut évidemment s'entendre sur le mot, car il arrive que les mêmes termes changent de signification d'une parabole à l'autre, et, ce qui est plus surprenant, dans une même parabole. Les vierges sages ont *dormi* non moins que leurs compagnes ; et cependant personne, pas même l'époux, ne leur reproche ces instants de sommeil. Qui plus est, ce sommeil n'empêche pas qu'elles se maintiennent en état de *veille*, ou plutôt, car nous possédons un terme moins ambigu, en état de *vigilance*.

La vigilance recommandée par le Maître est moins une attitude du corps qu'un état d'âme. Elle est constituée par les bonnes dispositions. Que le corps dorme ou veille, il n'importe, les dispositions de l'âme ne sont pas changées, et la venue du Sauveur ne nous prend pas au dépourvu.

Le sommeil n'est donc pas ici le symbole de la négligence. Nous l'avons déjà dit, il ne figure que pour mieux accentuer la soudaineté de la parousie et montrer que le dernier moment ne suffira plus pour aviser aux préparatifs nécessaires.

Ailleurs, dans la parabole des Serviteurs qui attendent le retour du maître, le sommeil possède une valeur différente, puisqu'il est le symbole de la négligence et s'oppose directement à l'état de veille.

Ce fait nous montre que les mêmes figures peuvent avoir une certaine élasticité de symbolisme, dont le sens exact est à déterminer d'après le contexte immédiat.

Bethléem, 1er mars 1924.

Denis Buzy, s. c. j.

L'humilité de l'apôtre

d'après le vénérable J. Cl. M. Colin

Le Vénérabe Père Colin, choisi par la Providence, il y a environ un siècle, pour fonder la Société de Marie, est demeuré à vrai dire, même pour beaucoup qui fréquentent couramment les grands amis de Dieu, un véritable inconnu.

On pourrait croire que cette obscurité et ce silence persévérants réalisent les desseins de Dieu sur lui et ses vœux personnels les plus chers. Ils répondent si harmonieusement aux tendances les plus saintement passionnées de ce tout modeste ouvrier de l'Eglise! Au risque de donner dans un curieux paradoxe, on serait tenté de dire que cet effacement posthume a l'air de constituer une de ses joies accidentelles du Paradis, et que de le laisser ou de l'enfoncer davantage dans l'oubli serait une bonne action et un mérite.

Mais non: il n'en doit pas être ainsi. Le Ciel n'est plus le lieu de l'humilité qui se cache et la terre a besoin de la sainteté qui se révèle.

En réalité, un homme sanctifié au degré où l'a été le Père Colin, et manifestement élu par le Seigneur pour offrir à l'Eglise un moule inédit et très attachant de perfection chrétienne, sacerdotale et religieuse; un homme qui s'est si étroitement identifié avec la Vierge Marie, éducatrice et modèle des élus, et qui a proposé aux âmes la recette si douce de ressembler à Jésus en copiant sa Mère, un tel homme ne peut manquer d'éveiller l'intérêt pieux de cœurs baptisés, désireux d'assurer et d'embellir pour eux-mêmes et pour d'autres le chemin de la vie éternelle.

Déjà, disons-le, cette physionomie attrayante du fondateur de la Société de Marie, des légions d'âmes s'en sont éprises et y ont trouvé d'emblée le secret d'une

vie surnaturelle plus intense et plus pleine. Un type mariste s'est révélé qui a dès maintenant contribué à sauver le monde : un type d'apôtre, d'éducateur, d'éducatrice, a discrètement, de l'œuvre du Père Colin, rayonné aux regards de beaucoup comme une apologétique vivante, aussi peu compliquée que possible, nullement démodée, très traditionnelle et très actuelle à la fois, capable d'avoir prise sur le monde moderne et, sans violence, en toute paix et douceur, de le vaincre et de le reconquérir à Dieu.

I

« En fondant la Compagnie de Jésus, disent les leçons du bréviaire romain, Saint Ignace déclarait la guerre aux redoutables erreurs — c'était la Réforme — qui montaient alors à l'horizon, et qui allaient pour si longtemps et si dangereusement envahir et bouleverser la Société chrétienne, et cette guerre fut menée depuis avec tant de succès que, de l'avis de tous, Dieu a voulu aux hérésies de ce temps opposer Saint Ignace et son Institut comme un rempart. » Guerre, rempart, il y a dans ces mots toute une éloquence et un plan de sainte contre-offensive et de bouillante croisade : le plan que réalisera si bien l'ardente milice de Saint Ignace.

Le Père Colin fut suscité de Dieu pour un apostolat d'un autre genre. Guerre offensive : c'est trop hardi pour lui. Il craint si fort la sonorité ! Pour triompher du monde, il aimera mieux y aller d'une simple et silencieuse insinuation. L'apôtre tel qu'il le veut se montrera sans humeur ni allures belliqueuses. Il ne sera pas jaloux de s'avancer et de se situer en première ligne du front de bataille. Il demeurera plutôt un peu à l'arrière, là où se fait la relève des blessés. Est-ce que le monde n'est pas un grand blessé? Est-ce que la douce et humble Vierge Marie n'est pas l'éternelle infirmière-major des pauvres âmes? La malheureuse humanité, depuis qu'elle traîne la blessure toujours sai-

gnante du péché originel, se meurt de vanité, de suffisance, d'esprit de rébellion et d'immuable orgueil. On essaiera de la traiter et de la guérir par le spécifique infiniment simple de la prodigieuse humilité de Marie, la « Servante du Seigneur ». C'est de cette note discrète que le disciple du Père Colin devra, en effet, être revêtu tout d'abord. Il fera peu de bruit dans le monde, demeurera avec obstination à l'antipode de toute prétention ; avide d'aversion pour toutes les vanités et les orgueils du siècle, il évitera l'éclat qui pourrait le produire et le faire remarquer. Ainsi font certaines petites fleurs, sans coloris brillant, qui se tapissent sous l'herbe. C'est leur parfum, comme involontaire, qui fait deviner qu'elles sont là. Ces parfums, on les respire et on s'embaume dans cette respiration.

Il ne faudrait pas conclure de là que l'apostolat des fils du Père Colin doive être dépourvu de personnalité, renfermé dans une attitude atone et incapable de puissant relief. Est-ce que l'homme de la simplicité et de l'humilité n'a pas plus de chance que tout autre d'être l'homme de la personnalité véritable et influente? Se simplifier et se tenir en toute vérité, comme la Vierge Marie, à son rang de très petite créature, n'est-ce pas se rapprocher de Dieu et s'assimiler à lui, le plus simple des êtres, autant qu'il se peut ? Se dépouiller du trompe-l'œil, de l'orgueil, de la fatuité humaine, n'est-ce pas travailler à se remplir de l'activité et de la plénitude de Dieu?

C'est aussi se donner une attirance et un charme. Est-ce que l'humilité de Marie n'a pas enchanté et comme subjugué Dieu? Est-ce qu'elle n'a pas avancé et conditionné l'œuvre de l'Incarnation? Humilitate concepit !

« Dieu ne s'abaisse pas à des cimes si hautes ! » a-t-on dit. Mais peut-il, tout puissant qu'il est, résister aux charmes des vallées ? *Non horruisti virginis uterum !* Avoir eu horreur du sein de Marie? Mais au contraire le Verbe s'y est précipité avec une impétuosité, un enthousiasme d'amour indéfinissable. Et il s'y est précipité, pourquoi ? Pour devenir humble lui-

même : *humilis Deus*. Ces deux petits mots ravissaient l'âme de Saint Augustin. *Humilis Deus:* voilà par quoi le monde fou d'orgueil a été dompté. Il n'y a rien d'étonnant à ce que l'humilité attire et captive les hommes, puisque Dieu s'y laisse prendre. Le monde en effet n'aime pas l'humilité pour la pratiquer; mais comme il s'éprend des humbles! La théorie de l'humilité l'effarouche : mais comme il la savoure volontiers dans l'homme qui la pratique! Comme il juge malgré tout que cet homme n'est point banal, mais plus grand que lui et, pour s'être débarrassé de tout le clinquant artificiel qui ne sert qu'à nous fausser, prodigieusement enrichi.

II

Le Père Colin, au rayon des lumières divines surabondamment répandues sur son âme, a compris cela. Il a compris que Marie est le plus radieux reflet de la simplicité de Dieu par son total détachement d'elle-même, par son *extase* d'humilité, et que logiquement elle sera la plus grande ouvrière de Dieu, la participation créée la plus vitale, la plus puissante et la plus influente de sa force pour l'aider à sauver l'homme, à recruter des élus et à peupler le Ciel. Telle est donc la philosophie divine et morale du Fondateur de la Société de Marie : guérir par Marie, en l'imprégnant de Marie, en la baignant des influence de Marie, l'humanité toute gangrenée de la « superbe de la vie ». En conséquence il voudra faire de ses Maristes des copies de la Sainte Vierge, afin que par eux Dieu, qui résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles, verse à profusion dans les âmes la grâce qui convertit, qui fait les saints, qui transfigure le monde.

Leur note distinctive sera d'imiter spécialement l'humilité de Marie. Dans cette incomparable créature, l'oreille du Père Colin a perçu comme un hymne à deux voix qui semblent en désaccord entre elles, mais qui justement par là font une ineffable harmonie. Quel

cantique de gloire, à charmer Dieu et les anges, que l'intime de Marie! Dignité, attributions, prérogatives, grâces, vertus, quelles notes éclatantes, pleines, majestueuses! Voilà pour l'intérieur. Dans sa manière d'être extérieure, par où elle touche les hommes, c'est au contraire le ton mineur, les notes voilées, la cadence ordinaire : rien qui aille à émouvoir et à saisir, rien que le commun, ce qui ne veut pas du tout dire vulgaire, rien que de simple, mais si loin de toute banalité!

Tel est l'exemplaire béni sur lequel le disciple du Père Colin modèlera sa vie. Il ne se bouchera pas les oreilles, oh! non, pour ne pas percevoir l'hymne de gloire que la grâce pourra en lui chanter à Dieu. Est-ce que l'humble Vierge Marie n'entendait pas chanter en elle aussi tout ce que Dieu y accumulait de merveilles, toutes les notes incomparables que les touches de l'Esprit Divin tiraient de ce clavier unique qu'était son âme ? C'était la conscience lumineuse et ferme des beautés de son intérieur qui lui inspiraient au cœur et lui faisaient monter aux lèvres son *Magnificat*. Mais comme son modèle, le religieux mariste saura lui aussi recouvrir ses richesses d'âme sous les apparences de la ressemblance extérieure avec tout le monde. Elles rayonneront, ces richesses, mais non vers le dehors : elles rayonneront vers l'intérieur, vers le centre, et celui qu'elles charmeront tout d'abord c'est le Père qui voit l'intime demeure : qui videt in abscondito.

La ressemblance avec Marie sera poussée plus loin encore, jusqu'à une sorte d'identification.

Le fils vivra caché en sa Mère : *femina circumdabit virum*. Il se voilera en quelque sorte sous les apparences de Marie. Il y perdra même son nom qu'il fondra dans celui de sa Mère. Il y a un saint Fondateur d'ordre qui a appelé ses fils *Les Mineurs;* un autre a mis sur les siens cette étiquette : *les Minimes*. Faute de trouver un superlatif plus expressif de néant, un diminutif plus négatif de l'être humain, le Père Colin n'a pas donné de nom officiel d'humilité à ses enfants, encore qu'il ait écrit dans ses Règles, avec une accentuation étrange de prédilection pour cette expression : « Hæc

minima Societas ». Tout simplement il les a appelés *Maristes*. Est-ce qu'on peut être maristes sans être petits, non pas conventionnellement, officiellement, légalement, mais spontanément, instinctivement : sous les instincts surnaturels du Saint-Esprit ? « A quoi bon nous consacrer à Marie, si nous voulons faire parler de nous et nous montrer ? » disait le Père Colin. Donc, ses enfants, la profession mariste les consacre humbles : c'est leur marque propre, découlant de leur essence spécifique. Pas besoin de se faire nommer par ces termes en quelque sorte adventices, enseignes du dehors, *Mineurs* ou *Minimes*. Leur humilité doit leur venir du dedans, *ab intus*, de l'âme de Marie devenue comme leur âme à eux, leur principe vital surnaturel. Ils doivent être humbles sous les souffles célestes du Saint-Esprit, comme dans l'herbe fleurissent les fleurs, comme scintillent, dans le mystère des nuits, les étoiles lointaines qu'on distingue à peine ; humbles comme l'était la Vierge Marie ; humbles par une espèce de déterminisme conscient et volontaire : poussée bénie de leur « construction native » de Maristes, précipité normal de mille et mille actes réfléchis et voulus d'adhésion entière à leur vocation, de contemplation amoureuse et généreuse de leur idéal, de respiration, prolongée et infatigable, de l'âme maternelle de Marie.

III

Ce fut la préoccupation constante du Père Colin d'inculquer à ses religieux cet esprit d'humilité et de modestie. Il y aurait un recueil à faire des paroles qu'il ne perdait jamais une occasion de dire et de redire à ce sujet. Citons-en quelques-unes :

« Il n'y a qu'un moyen de faire le bien : être petits, toujours petits. L'époque demande cela, il faut s'accommoder à son siècle. »

« Notre esprit, je le trouve tout entier dans la maison de Nazareth. A quoi sert-il de nous consacrer à Marie, si nous voulons faire parler et nous montrer ? »

« Il avait des paroles trop pompeuses » disait-il de Frayssinous dont il avait renoncé à se faire comprendre à Paris.

« Soyons petits! Plus nous serons petits plus nous accomplirons des merveilles. »

« Dieu a voulu faire naître la Société dans un temps d'orgueil, d'incrédulité. C'est pour cela qu'il a voulu la faire naître petite et humble. »

« Il faut aujourd'hui des thaumaturges. Mais des thaumaturges qui ne fassent pas de bruit. »

« Un jour je demandais à Dieu ce que la Société de Marie devait faire, et ce mot me fut mis dans l'esprit avec une forte impression : Rien! »

« Avec mon « *ignoti* » (paroles des Constitutions de la Société de Marie : ignoti et quasi occulti videantur in hoc mundo) je vous ferai bien baisser la tête. »

« Hélas! pourquoi ne peut-on pas faire du bien sans que le monde le sache ? »

« La seule pensée qu'on va s'occuper de nous serait capable de me rendre malade. »

« Voyez la Sainte Vierge, qui a le plus influé sur son siècle, sur la naissance de la primitive Eglise. Et cependant, on ne parlait pas d'elle quand elle était sur la terre. Il est vrai qu'aujourd'hui l'univers est tout rempli de son nom. Mais sa gloire est toute en Dieu. Si le monde parle de la Société, qu'il ne parle que de notre modestie et de notre humilité. On peut faire de grandes choses, et cependant ressembler à Marie, qui a fait de si grandes choses, et qui a été si inaperçue! Quel bien ne faisait-elle pas! Que le monde ne célèbre pas nos œuvres! »[1]

IV

A parcourir ces formules on sent, à n'en pas douter, que le Père Colin les a vécues avant de les communiquer à ses fils. Il était pénétré jusqu'aux fibres les plus intimes de son âme de la dogmatique de l'humilité. On

1. *Doctrine spirituelle. Vertus et esprit du Vénérable J.-Cl. M. Colin* (Vitte, éditeur, 1917), *passim*.

sati que son livre de chevet était Franchi (*Traité de l'amour du mépris de soi-même*). Il le dévorait et s'en rassasiait à plein cœur. Franchi est comme une somme de tous les cas de conscience que peut se poser une âme décidée d'avance à les résoudre dans le sens de l'abaissement le plus profond. C'est une litanie des pratiques les plus humiliantes, les plus déconcertantes, les plus épouvantables pour la nature, les plus révoltantes pour la dignité humaine, que l'on puisse imaginer. Le Père Colin avait cherché et trouvé ce livre comme un trésor sans prix, et devant Dieu, dans son être intime, il y prenait la règle et la dose de son humilité. Mais à cette humilité il donnait comme une teinte d'aimable simplicité qui lui appartient en propre, dont il est, si l'on peut dire, l'auteur et l'éditeur très personnel : c'est la suavité et comme l'humilité de l'humilité. Il y a des Saints, grands serviteurs de Marie eux aussi, dont l'humilité est bien différente : humilité de fanfare, musique céleste sans aucun doute, mais où les gros instruments, les cuivres dominent, humilité effarouchante pour le monde, dont elle confond toutes les notions et tous les sentiments, humilité qu'on est tenté d'appeler extravagante. Ces saints-là sont des miracles bien entendu, des miracles de la grâce divine, mais des miracles qui chantent la gloire de Dieu, au risque d'effrayer l'homme.

L'humilité du Père Colin est dans son rayonnement extérieur plus humain et mieux accommodée à la terre. Ce n'est pas une fanfare qui saintement assourdisse ; c'est une mélodie qui discrètement et suavement attire. Les petits instruments de bois s'y font surtout entendre ; mais la croix aussi est un instrument de bois, et cette mélodie d'humilité composée d'une infinité de sacrifices, si engageante, si pacifiante, si encourageante pour ceux qui l'écoutent, peut être tout aussi crucifiante pour ceux qui la pratiquent : ils se mortifient jusqu'en donnant cet habit si simple, si ordinaire, cette couverture si peu transparente, si humblement enveloppante, à leur humilité.

V

Ainsi s'explique ce qui a été dit plus haut : le type mariste proposé par le Père Colin est fait pour rayonner aux yeux du monde comme une apologétique vivante et conquérante. Comme toute autre, cette apologétique est une stratégie, une manœuvre d'approche et d'enveloppement. Mais elle semble adaptée comme pas une à nos époques d'intraitable orgueil, d'orgueil intellectuel, cause d'apostasie et d'incrédulité. Méthode très douce, très pacifique, sorte de pragmatisme surnaturel, de philosophie divine de l'action, elle veut être non pas sèche, abstraite, farouchement intellectualiste, mais charitable et conciliante. Elle ne pactisera pas avec l'erreur. Oh ! certes non ; elle ne livrera pas traîtreusement ou maladroitement la place. Mais tout de même elle ne procédera pas à coup de mines pour déblayer le terrain. Elle cherchera à saisir l'âme de vérité et de bonté dans les choses et dans les cœurs. Elle sera zélée : autrement comment acheminerait-elle à la foi ? mais patiente et douce aussi : autrement comment du premier coup ne révolterait-elle pas les orgueils humains contre la révélation divine et ne boucherait-elle pas la porte au Dieu qu'on veut faire entrer ? Elle saura inspirer un commencement d'amour de la vérité, encore insuffisamment connue, par l'amour, encore un peu humain d'abord, de l'apologiste ; elle accréditera la doctrine par la vision et la fréquentation de l'apôtre ; elle fera désirer ardemment que soit vraie une foi qui rend les hommes si bons à écouter, si faciles à accepter, si peu semblables à des dompteurs, si surhumainement paternels, si surnaturellement insinuants, si peu portés à la violation de domicile, et avec cela si sincères, si droits, si consciencieux dans l'exposition de la vérité, si jaloux des adorables droits de Dieu et si peu des leurs, si irréductibles pour l'erreur et si compatissants aux âmes, si passionnés pour n'être rien, afin que Dieu soit tout en tous, si grands à force de se faire petits, si rayon-

nants à force de se détacher d'eux-mêmes et de ne laisser paraître dans leurs paroles et leurs actes que Dieu. Encore une fois quelle douce et victorieuse apologétique que de gagner le royaume des cœurs pour leur faire gagner le royaume des Cieux !

Cette œuvre de salut, le disciple du Père Colin devra la réaliser sans paraître, ou du moins, sans se produire. Pour écraser la tête du Serpent infernal, il se blottira si près de terre qu'il ne dépassera pas le niveau du talon de Marie. Ce sera Marie seule qui apparaîtra dans sa majesté triomphale. Lui, l'humble religieux mariste, dissimulé dans les plis traînants de l'Immaculée, il fera presque anonymement et incognito son ministère apostolique. « Cachons-nous pour faire le bien, disait le Saint Fondateur. Il n'y a qu'un moyen de faire le bien, c'est de se cacher ! Je n'ai jamais eu d'attrait que pour me cacher. Que ferais-je en me produisant ? C'est à la Sainte Vierge d'agir. »

P. Belon.

Chronique d'histoire des origines chrétiennes

Sommaire : *Histoires de la littérature.* — *Editions de textes.* — *Etudes générales :* Italie ; Afrique ; Sacramentum. — *Monographies :* Le IV^e^ livre d'Esdras ; Origène ; Paul de Samosate ; Lettres chrétiennes ; Le siège apostolique ; Saint Jean Chrysostome ; Les patriarches d'Alexandrie.

I. — Il est bien tard pour parler encore de l'*Histoire de la Littérature syriaque* qu'a fait paraître, il y a deux ans déjà, le D^r^ A. Baumstark[1]. Nul n'était mieux préparé que le savant orientaliste à publier une telle œuvre, et à la donner pleine de toutes sortes de renseignements. La première impression que l'on éprouve en face de ce volume, tout bourré de références, tout surchargé de sigles, d'abréviations, de notes, est même quelque peu ahurissante. Il faut bien avouer qu'un tel étalage d'érudition n'est pas attirant ; et que l'impossibilité de lire deux lignes de texte sans se reporter à la liste imposante des abréviations qui couvre plus de trois pages in-4° rebute les lecteurs impatients.

Toutefois, lorsqu'on est un peu accoutumé à cette typographie écrasante, on s'aperçoit sans peine de l'étonnante richesse du précieux volume. B. divise son œuvre en deux parties : Avant l'Islam. Après l'Islam. La première partie elle-même comprend 3 chapitres : la littérature syriaque au temps des luttes christologiques ; les nestoriens : les monophysites. La seconde partie suit une marche analogue : les nestoriens jusqu'au XI^e^ s. ; les jacobites jusqu'au XI^e^ s. ; la littérature syriaque après le XI^e^ s. ; les Melchites et les Maronites. Suivent de longues pages d'additions et de corrections et une table alphabétique très détaillée.

Des juges plus compétents ont relevé ailleurs tout le mérite de cette œuvre, qui n'est pas sans défauts, et qui

1. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte ;* petit in-4° de XVI-378 pp. ; Bonn, A. Marcus et E. Weber, 1922.

est susceptible d'améliorations nombreuses. Elle ne fera pas oublier, en France surtout, la si précieuse *Littérature syriaque* de Rubens Duval; telle qu'elle est, elle rendra aux travailleurs soucieux de connaître les manuscrits et les éditions des textes syriaques les plus grands services.

II. — On a signalé en son temps[1] la belle *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, composée avec tant de science par P. de Labriolle[2]. En trois ans, une seconde édition est devenue nécessaire. L'auteur a complété son travail en y ajoutant une notice, fort désirée, sur saint Grégoire le Grand. Il a corrigé dans le texte un certain nombre d'imperfections; il a ajouté en notes le résultat du travail accompli durant ces dernières années; il a complètement refondu les tables. Ainsi revue, l'histoire de P. de L. sera de plus en plus appréciée, même dans le grand public.

III. — C'est un bien joli petit livre que, sous le titre de *Portraits chrétiens*, vient de faire paraître le R. P. Jacquin[3]. Tour à tour défilent ainsi sous les yeux du lecteur les physionomies de saint Ignace d'Antioche, de saint Polycarpe, de saint Justin, de saint Irénée, d'Origène, de saint Cyprien, de saint Antoine, de saint Athanase. C'est presque une histoire des quatre premiers siècles chrétiens, résumée et ramassée en ses personnages les plus représentatifs. Ceux-ci, à l'exception d'Origène, sont des saints honorés d'un culte public; mais on peut dire qu'Origène est digne de trouver place au milieu de tels compagnons. S'il s'est parfois laissé emporter trop loin par son ardeur métaphysique, la sincérité de sa foi, et les souffrances qu'il endura pour elle lui méritent le respect des chrétiens d'aujourd'hui.

Il n'y a aucun étalage d'érudition dans l'ouvrage du R. P. Jacquin. Tout y est simple, facile et aimable. Ceux-là seuls qui ont l'habitude de fréquenter les écrits des Pères peuvent se rendre compte du travail qu'exige une pareille mise au point. Mais tous les lecteurs — et

1. Cf. R. P. A., t. xxxi, 1920-1921, p. 503-506.
2. P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*; Paris, 1920; 2e édit., Paris, Société d'éditions Les Belles Lettres, 1924.
3. A. M. Jacquin, O.P., *Portraits chrétiens. L'Eglise primitive*, in-12 de 189 pp., Paris, Edit. de la Revue des Jeunes, 1924.

il faut les souhaiter nombreux — remercieront l'auteur de leur avoir fait si bien connaître quelques-uns des vieux saints; ils lui demanderont avec impatience une suite pour compléter la galerie des Portraits chrétiens.

IV. — La collection des Pères grecs, éditée par l'Académie de Berlin, ne réalise en ce moment que de lents progrès. M. K. Holl a pu faire paraître le second volume du *Panarion* de saint Epiphane[1], qui comprend les hérésies 34 à 64. Cette nouvelle édition de l'œuvre la plus importante de l'ancienne hérésiologie est de nature à rendre les plus grands services, non seulement à cause du texte très amélioré qu'elle fournit, mais aussi à cause des notes et des références que H. a ajoutées. Les passages parallèles de saint Irénée, de saint Hippolyte, du pseudo-Tertullien, etc., sont imprimés habituellement dans leur intégrité; ce qui permet une étude facile des sources de saint Epiphane. De nombreuses indications renvoient aux ouvrages contemporains et apportent ainsi une bibliographie sommaire des problèmes soulevés par les vieilles hérésies. Puisse seulement le savant éditeur ne pas faire désirer trop longtemps le troisième volume, qui terminera sans doute son œuvre.

V. — En face de la collection allemande, il faut citer l'œuvre bien française de la *Patrologia Orientalis* que l'activité incessante de Mgr Graffin continue de diriger. Voici le 17e volume de cette importante publication[2]. Les œuvres qu'il renferme échappent soit à ma compétence, soit aux cadres limités auxquels doit se restreindre notre chronique. Il faut donc se contenter de les énumérer ici. E. W. Brooks édite, dans le texte syriaque accompagné d'une traduction anglaise les 23 premières *Vies des saints orientaux* de Jean d'Ephèse; Son Excellence Mgr L. Petit, archevêque latin d'Athènes, poursuit la publication des *Documents relatifs au Concile de Florence*, et réunit dans ce nouveau fascicule une riche collection d'œuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse. Cette collection sera particulièrement précieuse à consulter et

1. Epiphanius (*Ancoratus und Panarion*), herausgegeben... von D. Dr Karl Holl; Zweiter Band, *Panarion*, haeres. 34-64 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, vol. 31); in-8° de 524 pp., Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922.

2. R. Graffin, F. Nau, *Patrologia Orientalis*, t. xvii; in-4° de xvi-858 pp., Paris, Firmin-Didot, 1923.

à étudier par tous les théologiens qui s'intéressent à la vie religieuse de l'Orient, à ses croyances, aux chances, encore trop faibles, de l'union des Eglises. Au savant et regretté R. Basset appartient le *Synaxaire Arabe-jacobite* dont voici maintenant paraître les mois de Baounah, Abib, Mesoré, et les jours complémentaires, de sorte que l'œuvre est complète désormais. Le bon ouvrier qu'était le Doyen de la Faculté des Lettres d'Alger n'aura pas disparu sans avoir mené à bien cette partie de sa tâche. Enfin M. Sylvain Grébaut publie les numéros 21 à 30 de la collection des *Miracles de Jésus* (éthiopien et français) : ces prodiges, le plus souvent étranges et puérils, ne nous apprennent pas à connaître le Sauveur ; mais ils permettent de se rendre compte de la manière dont on se le représentait dans certains milieux populaires.

VI. — *Plotin* n'est pas un écrivain chrétien. Il a exercé sur la pensée chrétienne, soit directement par ses écrits, soit indirectement par les œuvres de ses disciples, une influence trop considérable pour qu'une nouvelle édition des *Ennéades*, dans leur texte grec et dans une traduction française[1], ne doive pas être signalée par cette chronique d'Histoire des Origines chrétiennes. L'éditeur, M. E. Bréhier, est déjà bien connu pour ses admirables travaux sur Philon d'Alexandrie. Peu de savants français étaient mieux préparés que lui à comprendre le texte de Plotin, et surtout à mettre en lumière les diverses origines de la pensée du philosophe. Les notes qui indiquent les sources auxquelles sont puisées les diverses doctrines sont particulièrement précieuses. L'historien des religions s'arrête surtout au dernier traité de la seconde *Ennéade*, « Contre ceux qui disent que le démiurge du monde est méchant, et que le monde est mauvais ». Ce sont des gnostiques qui sont visés par cette formule, mais il est assez difficile d'identifier les adversaires de Plotin avec une des sectes que nous connaissons par ailleurs. Le traité de Plotin apparaît à M. Bréhier comme « une des plus belles et des plus fières protestations qui soient du rationalisme hellénique contre l'individualisme religieux qui envahissait, à cette époque,

1. Plotin, *Ennéades*. Texte établi et traduit par Emile Bréhier (Collection des Universités de France), Tome I (Ennéade I), in-12 de xlvii-134-134 pp. ; t. II (Ennéade II), in-12 : de 138-139 pp., Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1924, 15 et 12 francs.

le monde gréco-romain (t. II, p. 109). » Sans doute avons-nous le droit de préférer encore cet individualisme, tel qu'il est enseigné par l'Evangile, à l'idéalisme grec. Nous sommes en tout cas heureux de pouvoir lire désormais, en une belle et savante édition française, le texte de Plotin. Une fois de plus, l'*Association Guillaume Budé* a rendu un éminent service aux amis des lettres classiques.

VII. — Nul n'était mieux préparé que Mgr F. Lanzoni à donner sur *les origines des anciens diocèses d'Italie* l'ouvrage d'ensemble qui nous manquait encore[1]. De nombreuses recherches de détail, publiées au cours de ces dernières années, avaient admirablement préparé le consciencieux écrivain à la tâche qu'il vient de réaliser avec tant de succès. On ne saurait comparer son œuvre aux *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* qu'a étudiés naguère Mgr L. Duchesne. Tandis que le savant français s'attache avant tout à l'examen des listes épiscopales, l'érudit italien se préoccupe d'abord de faire connaître à quelle date le christianisme a été introduit dans telle ou telle région de l'Italie et de noter la plus ancienne mention d'un évêque dans tel ou tel diocèse. Aussi comprend-on qu'il attache une particulière importance à l'étude détaillée des martyrologes et des Actes des martyrs, puisque ces documents, qui nous ramènent à l'époque des persécutions, constituent d'une manière habituelle les premiers témoins du christianisme, et fournissent les noms de ses plus lointains fidèles.

Cela ne veut pas dire que les martyrologes et les passions des martyrs doivent être lus sans précautions. Il suffit d'avoir étudié un tant soit peu ces précieux ouvrages, ou d'avoir lu les savantes recherches que Dom H. Quentin[2] et le R. P. Delehaye[3] leur ont consacrées, pour savoir le degré de confiance qu'ils méritent. Le problème des sources historiques et de leur valeur est étudié de main de maître par L. dans les 65 pages de son introduction, qui forment ainsi un véritable manuel de

1. Francesco Lanzoni, *Le origine delle diocesi antiche d'Italia.* Studio critico. Con carta geografica; gr. in-8 de VIII-672 pp. (*Studi e Testi*, tome XXXV); Roma, Tipogr. Vaticana, 1923; 90 lire.
2. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen-Âge.* Paris, 1908.
3. H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires;* Bruxelles et Paris, 1921.

critique. Avec une impartialité aussi éloignée de la foi aveugle que du parti pris de dénigrement, L. rappelle à ceux qui l'ignoreraient encore que trop souvent la légende s'est introduite dans certaines passions de martyrs; que trop souvent aussi les indications des martyrologes ont été faussées par des copistes maladroits; mais que pourtant l'historien digne de ce nom ne doit pas écarter dédaigneusement ces témoins imparfaits; qu'il doit au contraire les étudier avec d'autant plus de soin; et qu'il finira par y trouver des renseignements précieux sur l'origine des anciennes Eglises.

Les principes ainsi énoncés sont mis en œuvre dans la suite de l'ouvrage, qui fait connaître pour chacun des diocèses d'Italie, les premiers témoignages auxquels il est possible de remonter. Des dates, habituellement les dates des conciles les plus anciens auxquels ont pris part les évêques, accompagnent les noms de chaque diocèse: on aurait aimé que ces dates fussent accompagnées de références précises; l'ignorance des lecteurs — *inter quos ego* — a besoin d'être aidée de la sorte.

Notons les conclusions générales de ce bel ouvrage. Les documents du IV^e^ au VII^e^ siècle attestent l'existence de 55 diocèses dans la Haute Italie. Parmi ces diocèses, ceux de Rimini, Faenza, Ravenne, Padoue, Brescia, Verone, Aquilée, Verceil et Milan existaient dès la première moitié du IV^e^ siècle; 16 autres apparaissent dans l'histoire durant la seconde partie de ce siècle. Ainsi la Haute Italie reste un pays de vastes, mais peu nombreuses Eglises. Au contraire, l'Italie du Centre et du Midi est, tout comme l'Afrique, une région où les communautés sont multipliées presque à l'excès. Durant la même période du IV^e^ au VII^e^ siècle, on n'y compte pas moins de 200 diocèses; la *Regio prima* à elle seule en possède une cinquantaine. Dès la première moitié du IV^e^ siècle, on a des attestations pour dix ou onze diocèses dans cette *Regio prima*. Nous sommes loin d'ailleurs de tout savoir, et des renseignements plus étendus nous feraient sans doute connaître un certain nombre d'Eglises ignorées de nous. Il est intéressant de rappeler que le synode romain de 340 sous Jules comprenait 50 évêques; celui de 372 sous Damase 90 ou 93; celui de 386, sous Sirice, environ 80.

L. fait remarquer encore (p. 600) que, d'après de mul-

tiples indices, le centre principal de la propagation du christianisme en Italie fut l'Eglise de Rome. « Cette Eglise, écrit-il, fut sans aucun doute la plus ancienne d'Italie, la plus riche en autorité et en prestige; la plus remplie de zèle et de charité. Elle fut l'Eglise catholique par excellence et le centre de l'unité chrétienne... Si l'on se rappelle que les tombes des martyrs de l'Italie moyenne et inférieure étaient placées de préférence le long des voies consulaires et auprès des principales stations; que les cimetières primitifs et les premières basiliques suburbaines des diocèses de ces régions s'établirent aussi le long des voies consulaires, on a l'impression que le christianisme est parti de Rome, et s'est répandu dans les provinces italiennes par le moyen des grandes routes militaires et commerciales, comme le sang reflue du cœur vers les membres par le moyen des artères. » On ne saurait mieux dire; et l'on est heureux de voir ce beau livre s'achever par un témoignage rendu à l'Eglise romaine mère et maîtresse de toutes les Eglises.

VIII. — Les catacombes de Rome sont depuis longtemps célèbres. Elles ne doivent pas nous faire oublier qu'il existe ailleurs d'autres catacombes qui ne méritent pas moins d'attention ou d'estime. Alors qu'il était encore curé de Sousse, Sa Grandeur Monseigneur Leynaud, archevêque d'Alger, découvrit dans sa paroisse, l'ancienne Hadrumète, de très importantes catacombes chrétiennes, qu'il fit connaître en 1910 par un volume fort remarqué. Ce volume avait à peine paru que de nouvelles fouilles mirent au jour une quatrième catacombe, dont l'exploration méthodique fut poursuivie pendant plusieurs années. Il était naturel que l'auteur songeât à donner une nouvelle édition augmentée de son travail: c'est cette édition qui vient de paraître après un long retard qu'expliquent les circonstances[1]. Elle ajoute au récit primitif tout ce qui concerne la catacombe de Sévère et un important chapitre sur les conclusions dogmatiques qu'apporte l'étude des inscriptions. Sans doute ces conclusions ne sont pas neuves, car l'Afrique a la même foi que Rome, et l'on savait déjà, grâce aux catacombes romaines,

1. Monseigneur Leynaud, archevêque d'Alger, *Les catacombes africaines : Sousse-Hadrumète;* 2e édition, revue, considérablement augmentée, ornée de 109 gravures ou dessins et de 197 fac-simile d'inscriptions; petit in-8° de xxxv-501 pp., Alger, J. Carbonel, 1922.

la valeur du témoignage apporté par l'épigraphie; mais elles confirment d'une manière précieuse les enseignements déjà connus.

Les archéologues seront particulièrement reconnaissants à Mgr Leynaud du soin avec lequel il a publié le fac-similé de la plupart des inscriptions et décrit les moindres objets trouvés par lui dans les catacombes d'Hadrumète. Les historiens s'intéresseront surtout aux dates que peuvent fournir les documents conservés : l'épitaphe d'un centurion de la II^e^ Légion parthique (p. 405) nous reporte au III^e^ siècle; celle d'un certain Severus (p. 423) donne la date du consul de Lupus, soit 232 ou 278, et probablement la première de ces deux années. Nous ne sommes évidemment pas renseignés par là sur les premières origines de l'Eglise africaine. Toutefois certaines parties des catacombes sont assez anciennes et témoignent de l'existence d'une communauté assez puissante pour que l'on soit autorisé à placer aux temps apostoliques la fondation de l'Eglise d'Adrumète (p. 15).

IX. — Les études philologiques peuvent rendre, lorsqu'elles sont bien conduites, d'éminents services aux historiens et aux théologiens. Les premiers écrivains chrétiens n'ont pas créé de toutes pièces la langue dont ils se servaient : même lorsqu'ils avaient à exprimer des idées nouvelles, ils employaient le plus souvent des termes empruntés au vocabulaire courant, mais ils chargeaient ces mots anciens de significations originales, multiples parfois; et ils laissaient à leurs lecteurs, aux contemporains ou à ceux des générations suivantes, le soin de faire le triage, de choisir parmi les termes ainsi détournés de leur sens primitif ceux qui se révéleraient à l'usage comme les plus capables de traduire la nouveauté des idées chrétiennes.

Il est peu de vieux mots qui aient eu dans l'histoire du christianisme un rôle plus considérable que *Sacramentum*. « Les liens qui unissent ce terme à la langue juridique ou militaire d'une part, à la langue des mystères d'autre part, grâce entre autres à son équivalent partiel représenté par le grec μυστήριον, ajoutent à son étude une importance notable, en même temps qu'une difficulté spéciale. Son domaine s'étend à l'histoire des religions et à l'histoire des dogmes chrétiens, aussi bien qu'à l'histoire des institutions de Rome, civiles et mili-

taires[1]. » Aussi devons-nous remercier les directeurs du *Spicilegium Sacrum Lovaniense* d'avoir entrepris une étude exhaustive de ce mot et de son histoire dans la littérature chrétienne. Jamais jusqu'à présent une telle recherche lexicographique n'avait été entreprise sur des bases aussi larges, et avec une aussi admirable conscience.

Le premier fascicule qui vient de paraître est consacré aux anténicéens. Après une introduction générale due au R. P. de Ghellinck (p. 1-58), viennent des études sur Tertullien par E. de Backer (p. 59-152), sur saint Cyprien et ses contemporains par le R. P. Poukens (p. 153-220), sur les derniers anténicéens, c'est-à-dire Arnobe, Lactance, Commodien, le traducteur latin d'Irénée, les passions des martyrs et les premiers documents donatistes (p. 221-306), par les RR. PP. de Ghellinck et Lebacqz. Une conclusion générale résume les résultats de l'enquête poursuivie. Deux appendices extrêmement précieux, l'un qui mentionne tous les ouvrages consultés, même ceux qui ne renferment pas le mot *Sacramentum*, l'autre qui renferme une liste complète des citations contenant *Sacramentum*, des tables des ouvrages cités, des textes anténicéens utilisés dans le commentaire, des mots grecs et latins, des noms propres et des matières, achèvent de faire de ce livre un incomparable instrument de travail.

Modestement, les auteurs déclarent que leur seule intention est de fournir des documents pour l'histoire du mot *Sacramentum*, et qu'ils n'ont pas l'intention d'écrire cette histoire elle-même. Il est vrai qu'ils tiennent leur promesse ; mais il faut ajouter que leur ouvrage, grâce au commentaire attentif qu'il donne d'un si grand nombre de passages de Tertullien, de saint Cyprien et des autres, sera désormais le compagnon de tous ceux qui voudront étudier la plus ancienne littérature latine chrétienne[2].

1. J. de Ghellinck, E. de Backer, J. Poukens, G. Lebacqz, *Pour l'histoire du mot Sacramentum*. I. *Les Anténicéens* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, fascicule 3) ; in-8° de IX-392 pp. Louvain et Paris, 1924.

2. On pourrait tout au plus poser quelques questions aux rédacteurs. C'est ainsi qu'ils refusent, p. 323, n. 2, de tenir compte du *De singularitate clericorum* qu'ils attribuent à Macrobe. Récemment P. Schepens concluait une longue étude sur cet écrit : « Le *De singularitate* est peut-être l'œuvre du pape Lucius I. » *Recherches de Science Religieuse*, t. XIII, 1923, p. 65 s.

X. — Il est inutile de souligner l'importance des apocryphes de l'Ancien Testament pour l'histoire de la pensée juive. Cette importance est surtout considérable lorsqu'il s'agit d'ouvrages qui, comme le IVe livre d'Esdras, sont à peu près contemporains de l'époque de Notre-Seigneur et des Apôtres. De tels écrits nous renseignent sur la mentalité, sur les croyances, sur les espoirs de ceux à qui s'est adressée la première prédication évangélique; on serait presque tenté d'écrire de ceux au milieu desquels elle a pris naissance. Aussi des études telles que celle de M. J. Keulers sur *l'enseignement eschatologique du IVe livre d'Esdras* sont-elles les bienvenues[1]. La question n'est pas neuve, ayant déjà été traitée par exemple par M. Vaganay et par le R. P. Lagrange. Mais elle est de celles qui ne sont jamais définitivement épuisées, tant est grande la complexité de ce IVe livre d'Esdras. La première partie de l'étude de K. est assez générale; elle traite de l'origine du livre, de sa date, de sa théologie; la seconde partie est consacrée à l'examen détaillé de sa doctrine sur les fins dernières. Les spécialistes pourront discuter encore des points de détail. En toute hypothèse, la monographie érudite de K. ne sera pas lue sans profit.

XI. — L'ouvrage, déjà ancien, de J. Denis est jusqu'à présent resté, en France tout au moins, la seule étude d'ensemble sur la philosophie d'Origène. M. E. de Faye, dont personne n'a oublié les remarquables travaux sur Clément d'Alexandrie et sur les Gnostiques et le gnosticisme, a pensé que le moment était venu de soumettre à un nouvel examen les problèmes posés par la vie, les œuvres et l'enseignement du grand docteur d'Alexandrie: il faut avant toutes choses l'en remercier et l'en féliciter. Car c'est une tâche redoutable que d'entreprendre l'exposé de la pensée d'Origène. Le vieux maître a beaucoup écrit: si importantes que soient les lacunes, son œuvre reste aujourd'hui considérable et ne couvre pas moins de sept volumes de la Patrologie grecque de Migne. Des livres conservés, plusieurs, et parmi ceux les plus importants, n'existent plus que dans des traductions latines: on doit se demander la valeur de ces traductions et essayer de deviner le texte grec qu'elles

1. J. Keulers, *Die eschatologische Lehre des vierten Esdrasbuches*; in-8° de VIII-204 pp.: Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1922.

supposent. Puis, Origène est un penseur audacieux, en même temps qu'un ardent chrétien : son esprit ne redoute pas les hypothèses les plus risquées et les plus extraordinaires, tandis que sa foi le ramène à la règle traditionnelle ; il propose donc ou il imagine beaucoup plus souvent qu'il n'affirme ; et l'on doit se garder, en exposant sa doctrine, de prendre pour un système arrêté ce qui n'est chez lui que l'élan d'une fantaisie trop prompte.

A vrai dire, le volume que publie aujourd'hui M. de Faye[1] n'est encore qu'une introduction ; il ne s'occupe que de la vie et des écrits d'Origène. L'examen de sa pensée philosophique et religieuse est renvoyée à un — ou à des — volume suivant, dont il faut souhaiter la prochaine apparition.

Notre principale source pour la connaissance de la biographie d'Origène est l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, qui a consacré presque tout le VI^e^ livre de son ouvrage au maître alexandrin. M. de F. soumet à une pénétrante critique le témoignage d'Eusèbe, dont l'admiration pour Origène a parfois transformé le récit en apologie : il a certainement raison de le faire ; dans quelques cas cependant, on est tenté de croire que sa critique est un peu sévère. Nous ne voyons pas pourquoi par exemple il suppose que les parents d'Origène auraient été païens et ne se seraient convertis que plusieurs années après la naissance de leur fils (p. 3-4) ; pas davantage pourquoi il refuse d'admettre l'origine chrétienne de l'ascétisme d'Origène (p. 13). Mais ce ne sont que des détails. Les traits importants de la vie d'Origène sont fixés par l'historien d'une manière définitive.

Il doit en être de même lorsqu'il s'agit de son caractère : « C'est une erreur, écrit M. de F., de se le représenter comme une sorte de gnostique à peine chrétien. Il est resté fidèle jusqu'à la fin aux croyances qui, aux jours de sa jeunesse, le poussaient au martyre. Plus tard, il a étudié la philosophie ; il en a compris l'utilité ; il s'en est approprié les doctrines essentielles ; il a formulé ses croyances dans les termes mêmes de ces doctrines. Cela n'a rien changé à ses sentiments. La philosophie ne lui est pas devenue plus sympathique. Il n'a cessé de

1. E. DE FAYE, *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée.* Volume premier : Sa biographie et ses écrits. Paris, E. Leroux, 1923 ; in-8° de X-243 pp. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes. Sciences Religieuses, t. XXXVII).

voir dans les philosophes comme dans les gnostiques, des adversaires. Il ne fait guère d'exception que pour Socrate et Platon (p. 49; cf. p. 28-29). » Et cela est vrai. On ne saura assez dire qu'il est impossible de comprendre Origène, si on ne le regarde pas d'abord comme un chrétien fervent : les souffrances qu'il endura pour la foi, à la fin de sa vie, sont la meilleure preuve de sa fidélité.

Nous rappelions tout à l'heure qu'une bonne partie de l'immense production littéraire d'Origène a disparu. M. de F. se plaît à incriminer ici ceux qu'il appelle les iconoclastes (p. 51, 105). Le terme n'est pas exact; mais l'accusation semble encore plus injuste. Il est vrai qu'Origène est, de très bonne heure, devenu suspect à l'orthodoxie; on ne saurait en conclure que ses écrits ont été volontairement, systématiquement, détruits. Le plus souvent, on a négligé de les copier, voilà tout. Leur masse était le principal obstacle à leur diffusion. Il est fort possible que les Hexaples, dont le manuscrit original avait été déposé à la bibliothèque de Césarée, n'aient jamais été reproduites dans leur ensemble. Et lorsqu'on songe au nombre d'œuvres de l'antiquité, tant profanes que chrétiennes, qui ont définitivement péri, ou dont nous ne possédons plus qu'un manuscrit unique, on est mal venu à accuser en bloc des fanatiques, inconnus par ailleurs, de la disparition des écrits d'Origène (cf. p. 54).

La pensée de M. de F. sur la valeur des traductions faites par Rufin me semble également exagérée. « Il (Rufin) a partout faussé la pensée de son auteur. Certaines des doctrines de celui-ci, par exemple celle de la matière, de son origine, de sa durée, sont rendues méconnaissables. On a fait dire à Origène le contraire de ce qu'il a sûrement enseigné (p. 61). » Je crois qu'il faut ici tenir un juste milieu; et, sans accorder à Rufin une confiance illimitée, il est permis de croire qu'il n'a généralement pas déformé la doctrine d'Origène. Nous préférerions, il n'est pas besoin de le dire, posséder les textes originaux; en leur absence, les versions latines, et même celles de Rufin, sont de nature à rendre service. Il serait injuste de leur refuser systématiquement tout crédit.

Toutes ces remarques s'appliquent à l'ensemble du livre de M. de F. Il serait facile de relever encore certains points sur lesquels nous ne pouvons être d'accord

avec lui. L'essai de synthèse tenté dans l'introduction, relativement aux origines de l'épiscopat, des sacrements, de la théologie (p. II-IV) est trop hâtif pour pouvoir être pris au sérieux. De même, à quoi bon jeter au passage une phrase comme celle-ci, qui appellerait tant de réserves : « Le péril que les doctrines des maîtres du gnosticisme pouvaient faire courir à la foi des simples, qu'était-il donc en comparaison de la contagion du syncrétisme populaire? On le vit bien au IVe siècle, lorsque les principaux rites chrétiens, notamment l'Eucharistie, se transformèrent à l'image de ces importantes cérémonies dont les écrits gnostiques coptes nous ont fait la description (p. 135). » Le malheur, dans le cas présent, n'est-il pas que nous possédons une claire description de l'Eucharistie chrétienne dans la première Apologie de saint Justin, au milieu du second siècle, tandis que nous avons bien du mal à débrouiller, au milieu d'un fatras extraordinaire, le sens et la liturgie des cérémonies gnostiques, si tant est que ces cérémonies aient jamais existé ailleurs que dans l'imagination lamentablement pauvre d'un écrivain populaire du IIIe siècle?

Il y aurait encore bien d'autres choses à signaler dans l'ouvrage de M. de F.; plusieurs pages intéressantes sur les homélies (p. 106-137), et sur les écrits de circonstance, c'est-à-dire sur l'*Exhortation au martyre* et le traité *De la prière* (p. 190-204) sont, à mon avis, parmi les plus recommandables. Ce qui est dit de Celse le philosophe (p. 138-161) et des huit livres d'Origène contre Celse (p. 162-189) m'a semblé moins neuf : visiblement M. de F. a beaucoup utilisé ici ses devanciers, et en particulier la savante introduction de P. Koetschau. Mais il y aurait injustice à terminer ce compte rendu par des reproches ou par des critiques. Le nouveau service que M. de F. vient de rendre à la science des origines chrétiennes est trop réel pour que, malgré les divergences, parfois considérables, qui doivent nous séparer de lui, nous ne puissions pas le remercier très cordialement de son importante étude sur Origène[1].

(*A suivre.*) G. Bardy.

1. M. de F. me permettra-t-il de lui signaler respectueusement au passage quelques fautes d'impression qui lui ont échappé, ou quelques détails qui me paraissent demander un complément d'information ? P. III, n. 1, lire : *Les Apologistes grecs;* p. 34, n. 1, dernière ligne, ligne : dans ses *Apologies* contre Rufin; p. 54, l. 11.

Informations

I. — Actualités et Documents

Fonctionnaires et Liberté

L'*Echo de Paris* du 19 août dernier publiait la circulaire suivante :

Paris, le 9 août 1924.

Le Ministre de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts à M. le Préfet de....

J'ai été interrogé sur la question de savoir si des mesures devraient être prises à l'égard des fonctionnaires qui croient devoir confier l'éducation de leurs enfants à des écoles privées.

Je n'ai nullement l'intention de porter atteinte, dans la personne des fonctionnaires, au droit que possède tout père de famille de choisir pour ses enfants l'école qui lui convient.

Toutefois, je ne puis m'empêcher de regretter que des fonctionnaires publics ne marquent pas pour l'enseignement de l'Etat la confiance qu'il mérite. Et, s'il s'en trouve dans votre département, je vous prie de leur exprimer ce regret.

F. Albert.

Et Franc-Nohain ajoutait à cette circulaire un commentaire qui en montre bien l'odieuse tartuferie :

Il y a, dans la prose ministérielle, un petit mot de rien du tout, un simple petit mot trisyllabique, qui est admirable : c'est le mot TOUTEFOIS.

Moi, ministre épris de toutes les libertés, moi qui appartiens à un parti où l'on n'a que le mot *liberté* à la bouche, — liberté d'enseignement, liberté de conscience, — porter une atteinte quelconque à la liberté des pères de famille, fonctionnaires ou non?....

après les mots sur le libre arbitre, ajouter : et du IVe livre sur l'Ecriture et l'interprétation allégorique ; p. 60, 3e l. avant la fin, lire Basile au lieu de Basilide ; p. 61, Avitus, l'ami de Saint Jérôme, était-il évêque d'Arles ? p. 69, n. 2, on pourrait signaler que de nombreux fragments des Hexaples ont été publiés depuis l'édition de Field ; il y aurait lieu de faire une nouvelle édition d'ensemble ; p. 165, l. 30, lire κομητῶν au lieu de κομιττῶν.

D'une manière générale, M. de F. semble négliger un peu l'information livresque, et il a raison de tenir à garder le contact immédiat avec les sources. Certaines études récentes doivent pourtant être signalées, en particulier le remarquable article de J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, dans Recherches de Science Religieuse, t. XII, 1922, p. 265-296.

TOUTEFOIS...

Oui, les fonctionnaires sont libres, parfaitement libres; et s'ils croient devoir mettre leurs enfants dans une école privée, aucune mesure ne sera prise contre eux...

TOUTEFOIS...

TOUTEFOIS, les préfets sont invités à enquêter sur la façon dont les fonctionnaires élèvent leurs enfants; et à quoi pourront bien servir ces enquêtes si elles ne doivent témoigner que d'une curiosité désintéressée?

Et qui voudra croire que les *regrets* exprimés par le préfet seront des regrets purement platoniques?

M. le Ministre affirme bien haut qu'il ne prendra aucune mesure contre la liberté de ces fonctionnaires; TOUTEFOIS ne ferait-il pas mieux d'ajouter qu'il les notera en conséquence et qu'ils devront apparemment renoncer à tout avancement?

Ce serait plus loyal et plus net.

Etat actuel de l'Ordre de Saint-Benoit

Les éléments de ce tableau sont empruntés à un travail érudit et consciencieux paru, en 1922 et 1923, dans le *Bulletin de Saint-Martin et de Saint-Benoît*, des R. P. Bénédictins de Ligugé.

L'abbé-primat de l'Ordre est, depuis 1913, le Révérend dom Fidèle de Stotszingen, abbé de S. Anselme de Rome.

L'Ordre comprend:

1° Dix abbés « *nullius dioecesis* », gouvernant des abbayes dont le territoire n'appartient à aucun diocèse, l'abbé exerçant sur ce territoire la juridiction ordinaire. Ce sont les abbés des monastères suivants: Mont-Cassin (Italie); S. Paul-hors-les-Murs (Rome); S. Martin de Pamonie (Hongrie); Cava (Italie); Monte-Vergine (Italie); Nouvelle-Nursie (Australie); Einsiedeln (Suisse); Rio-de-Janeiro (Brésil); Belmont (Etats-Unis); Subiaco (Italie).

2° Quinze abbés présidents de congrégations. Ces quinze congrégations confédérées sont les suivantes:

1. Congrégation *cassinienne* (président: archiabbé du Mont-Cassin; 153 religieux, dont 105 de chœur et 48 convers, répartis en 9 abbayes. 5 autres abbayes ne sont pas occupées actuellement).

2. Congrégation *anglaise* (président: abbé d'Ampleforth; 346 religieux, dont 323 de chœur et 23 convers, répartis en 5 abbayes).

3. Congrégation *hongroise* (président: archiabbé *nul-*

lius de Pannonhalma; 238 religieux, répartis en cinq abbayes).

4. Congrégation *suisse* (président: abbé *nullius* d'Einsiedeln; 377 religieux, dont 278 de chœur et 99 convers, répartis en 5 abbayes).

5. Congrégation *bavaroise*, dite des Saints-Anges-Gardiens (président: abbé de Saint-Etienne d'Augsbourg; 432 religieux, dont 208 de chœur et 224 convers, répartis en 10 abbayes et 2 prieurés conventuels).

6. Congrégation *brésilienne* (président: Rme dom Joseph Faria; 152 religieux, dont 100 de chœur et 43 convers, répartis en 5 abbayes et 1 prieuré conventuel).

7. Congrégation *de France* (président: abbé de Solesmes; 504 religieux, dont 361 de chœur et 143 convers, répartis en 9 abbayes, 1 prieuré conventuel, et 6 celles).

8. Congrégation *américano-cassinienne* (président: abbé de Newark; 970 religieux, dont 767 de chœur et 203 convers, répartis en 11 abbayes, dont 10 aux Etats-Unis et 1 au Canada).

9. Congrégation de *Beuron* (président: abbé de Coesfeld; 653 religieux, dont 335 de chœur et 318 convers, répartis en 9 abbayes et 3 prieurés conventuels).

10. Congrégation *Suisse-Américaine* (président: abbé de Conception, dans le Missouri; 462 religieux, dont 318 de chœur et 144 convers, répartis en 6 abbayes et 1 prieuré conventuel).

11. Congrégation cassinienne de *la Primitive Observance*, dite de Subiaco (Supérieur général: Rme dom Gariador, assisté d'un procureur général et de consulteurs délégués par les cinq provinces de la Congrégation; 1.137 religieux, dont 838 de chœur et 299 convers, répartis en 40 monastères: 13, dans la province italienne; 1 dans la province anglaise; 6 dans la province belge; 9 dans la province française; 11 dans la province espagnole).

12. Congrégation *autrichienne de l'Immaculée-Conception* (président: abbé de Gottweig; 598 religieux, dont 5 convers, répartis en 11 abbayes).

13. Congrégation *autrichienne de Saint-Joseph* (président: abbé de Salzbourg; 302 religieux, dont 201 de chœur et 101 convers, répartis en 6 abbayes et 1 prieuré conventuel).

14. Congrégation de *Sainte-Odile* (président: archiabbé de Saint-Odile; 445 religieux, dont 117 de chœur et 268

convers, répartis en 3 abbayes, 1 prieuré conventuel, et 3 résidences).

15. Congrégation *belge* (président: abbé de Louvain; 270 religieux, dont 198 de chœur et 72 convers, répartis en 3 abbayes: Maredsous, Louvain et Bruges).

Le nombre des *Bénédictins noirs* qui était de 2.741 en l'année 1880, s'est progressivement élevé à 4.308 en 1894, 5940 en 1905, enfin 7.038 en 1921.

Les missions bénédictines en Afrique constituent une zone d'apostolat presque ininterrompue, du Katanga au Transvaal: préfecture du *Katanga*, à la Congrégation belge; préfecture du *Lindi* et du *Zululand* à Sainte-Odile; préfecture du *Transvaal septentional*, à la Province belge de la Congrégation de Subiaco.

Les moniales bénédictines sont au nombre d'environ 12.000 réparties en 290 monastères. Elles étaient environ 8.000 en 1905. En voici la répartition approximative par contrées: Allemagne, 20 monastères, 1.370 moniales; Angleterre, 9 monastères, 410 moniales; Autriche, 3 monastères, 200 moniales; Belgique, 16 monastères, 570 moniales; Bulgarie, 1 monastère, 10 moniales (missionnaires); Espagne, 28 monastères, 670 moniales; France, 43 monastères, 2.010 moniales; Hollande, 4 monastères, 190 moniales; Italie, 111 monastères, 2.060 moniales; Malte, 2 monastères, 70 moniales; Luxembourg, 1 monastère, 40 moniales; Pologne, 6 monastères, 160 moniales; Suisse, 9 monastères, 410 moniales. — Hors d'Europe: 1 monastère à Jérusalem; aux Etats-Unis, 30 monastères, 3.700 moniales; au Brésil, 3 monastères, 100 moniales; aux Iles Philippines, 2 monastères, 35 bénédictines missionnaires; enfin, en Afrique, 2 établissements de bénédictines missionnaires (Transvaal, Congo).

Pour plus de détails, voir dom Butler, *Le monachisme bénédictin*, Paris, de Gigord, 1924, p. 401-414.

Les témoins du mariage à l'église

Communiqué de Mgr Binet, évêque de Soissons. — Il arrive plus souvent qu'on ne le pense que les témoins officiels d'un mariage, désignés par les familles, se trouvent, à l'église, très éloignés des nouveaux époux au moment de l'échange des consentements. Il n'est pas inouï même, surtout au village, que les témoins officiels se laissent mettre en retard et n'arrivent qu'après les consentements échangés devant M. le curé. La jurisprudence

canonique, très ferme, admet que les parents et invités qui voient et entendent les jeunes époux au moment où ils répondent « oui » au célébrant du mariage, sont suffisamment témoins, pour la validité de l'acte. Mais il subsiste une irrégularité incontestable, si une signature de témoin officiel est donnée par quelqu'un qui n'a rien vu ni entendu, et, surtout, qui n'était pas dans l'église. En réalité, on prend très au sérieux la fonction de témoin à la mairie ; on est bien moins préoccupé du rôle des témoins à l'église. Nous pensons qu'il y a quelque chose à changer dans la manière de faire existant généralement dans le diocèse.

C'est pourquoi Nous ordonnons que désormais, à tous les mariages, au moment où le célébrant va poser les questions rituelles postulant les consentements des jeunes époux, il commence par dire : « Je prie les témoins désignés de vouloir bien s'approcher ». Cela se fait déjà dans quelques églises, et c'est très bien. Nous voulons que ce soit désormais la règle universelle et absolue dans le diocèse.

II. — Apologétique au jour le jour

Une belle famille

Dans la chapelle encore inachevée de l'abbaye de Sainte-Scholastique de Dourgne (Tarn) a eu lieu le 10 août, une émouvante cérémonie, probablement unique dans les annales de l'Eglise. Les trois fils du colonel de Chabannes de La Palice qui, pendant la guerre, commandait le 19e dragons, ont été ordonnés prêtres en même temps par l'archevêque d'Albi, en présence d'une foule considérable. Une de leurs sœurs est religieuse depuis plusieurs années.

Le lendemain, dans la même chapelle, une de leurs cousines, qui a elle-même deux sœurs à Sainte-Scholastique et deux frères religieux à En-Calcat, prenait l'habit des religieuses bénédictines.

Externats de lycéens

On sait que l'œuvre des Externats de lycéens a été fondée, il y a un peu plus de cinquante années, par l'abbé

Thenon, ancien professeur de lycée, devenu prêtre à l'âge de trente-six ans. C'est dans le local même de son cher patronage de Sainte-Mélanie qu'il établit ce qu'il considérait comme son premier *patronage* de lycéens, l'Ecole Bossuet. On compte aujourd'hui six écoles de ce genre : à Lyon, l'Ecole Ozanam ; à Paris, l'Ecole Bossuet, l'Ecole Fénelon, l'Ecole Massillon, l'Ecole Gerson et l'Ecole Rocroy-Saint-Léon. Les cinq externats de Paris, ensemble, atteignent le nombre de 2.500 élèves catholiques répandus dans presque tous les lycées de notre capitale.

« Notez bien ceci, qui est essentiel, écrit à ce propos M. le chanoine Dibildos, supérieur de l'Ecole Bossuet, *Les Patronages et les Externats de lycéens*, 1923, Laroche et Ducrot, 48, rue d'Assas, Paris (6e), 3 francs : ces 2.500 élèves sont pris dans les lycées, et non pas dans nos collèges libres. Ce sont des enfants que leurs familles veulent au lycée, parce qu'elles tiennent expressément à l'instruction universitaire... Sans leurs externats, ces 2.500 lycéens n'auraient, pour la plupart, aucune éducation religieuse méthodique et suivie. »

C'est une œuvre éminemment utile que font ainsi les prêtres dévoués, tour à tour surveillants, professeurs, répétiteurs, catéchistes, confesseurs et directeurs de conscience, qui en sont les ouvriers très méritants. Et il est à souhaiter qu'ils se multiplient, pour qu'ils puissent agir sur un nombre plus grand encore de ces enfants catholiques, qui forment la majeure partie des 15.000 lycéens de Paris.

Maintenons et développons toutes nos institutions d'enseignement secondaire ; ne cessons pas d'y procurer, avec une éducation meilleure, un enseignement qui soit au moins égal à celui des lycées ; appliquons-nous à y attirer et à y garder le plus grand nombre possible d'enfants catholiques : un bon collège obtiendra, en général, de ses élèves ce qu'un externat de lycéens ne donnera que plus difficilement.

Mais sachons reconnaître le bien que font ces externats à beaucoup d'enfants qui, sans eux, échapperaient, pour la plupart, à notre salutaire influence.

Les ennemis de la famille

Ils sont nombreux, hélas ! Dans l'ordre économique et dans l'ordre législatif, dans le domaine des idées et dans le domaine des mœurs. Et c'est ce qui a produit la crise

de la famille que nous déplorons : crise de stabilité, crise de fécondité, crise d'éducation.

Et pourtant la famille a un rôle nécessaire à jouer : soit vis-à-vis de l'individu (dans la formation de l'enfant, de l'adolescent, de l'adulte), soit vis-à-vis de la société (elle lui donne et ses cellules organiques et ses forces spirituelles).

Il faut donc la sauver, et pour cela, faire résolument tout ce que ce salut exige et de l'économie et de la législation et de la famille elle-même.

Quel thème fécond à étudier dans nos réunions de Chefs de famille, trop souvent assimilables à de vaines parlotes ! Et quelles résolutions pratiques à suggérer et à prendre ! C'est ce que je me disais en lisant, ces jours derniers, les conférences de P. COULET, *L'Eglise et le problème de la famille*. I. *La crise du foyer*, in-12. 251 pages, 6 francs, « Editions Spes », 17, rue Soufflot. Paris (5e). Je suis sûr que tous les lecteurs de ce volume très net et très suggestif penseront comme moi.

L'évangélisation de l'Afrique

Le *Bulletin de l'Apostolat de la Prière* et l'*Echo des Missions africaines* viennent de publier simultanément un article très intéressant du P. Boubée sur « l'évangélisation de l'Afrique ». J'en extrais quelques renseignements précis et qui ne font pas double emploi avec ce qu'on a lu dans cette Revue, le 15 septembre dernier.

L'Afrique a une étendue trois fois égale à celle de l'Europe. Or il n'y a, pour évangéliser ses 180 millions d'hommes, que quatre mille et quelques prêtres. Dans les 112 diocèses, vicariats ou préfectures apostoliques de l'Afrique catholique, soixante-dix congrégations, d'hommes ou de femmes, sont représentées. Aux religieux s'ajoutent, en certains endroits, les prêtres séculiers, européens ou indigènes. On estime à plus de soixante le nombre des prêtres Noirs actuellement occupés à l'apostolat en Afrique : à Madagascar, il y a déjà quatre jésuites malgaches, et il y aura, dans quelques mois, neuf autres prêtres indigènes. « Tout catholique, sait combien cette œuvre des *Clergés indigènes* a été recommandée par les derniers papes. En Afrique, elle se heurte à des difficultés spéciales ; mais les missionnaires s'y dévouent avec une sainte obstination. Aussi constatent-ils que la grâce de Dieu, petit à petit, pénètre et transforme les âmes. »

Il y a tout lieu d'espérer que, si les missionnaires se multiplient et s'ils disposent des ressources nécessaires, la moisson sera bonne.

L'Amérique, dit encore le P. Boubée, est connue depuis moins longtemps que l'Afrique, mais son évangélisation est plus avancée, parce que les nations chrétiennes d'Occident n'ont pas attendu le dix-neuvième siècle pour entrer dans ses riches territoires et s'y établir à demeure. Quels que soient les abus de la colonisation européenne en Afrique, — et il en est d'effroyables, — nous devons finalement nous réjouir de ce que nos soldats, nos explorateurs, nos automobilistes, nos aviateurs, ont frayé la voie aux missionnaires. Car, mieux que tout autre moyen humain, le contact immédiat, quotidien de la civilisation catholique durant des années ou, s'il le faut, durant des siècles, finira par vaincre, Dieu aidant, les préjugés du fétichisme et de l'Islam lui-même, comme il a vaincu ceux de l'antique paganisme, et ceux des Aztèques, et ceux des Incas...

Que les chrétiens de France s'intéressent à l'évangélisation de l'Afrique par leurs prières, leurs aumônes et, autant que possible, par leur action apostolique.

Les Publications du « Recrutement Sacerdotal »

L'œuvre du « Recrutement sacerdotal » ne publie pas seulement la Revue qui porte ce titre et le Bulletin intitulé *Des Prêtres!...* Peut-être ne sait-on pas assez que depuis 1901 elle a tantôt fait éditer chez MM. de Gigord, Beauchesne, etc., tantôt édité elle-même une cinquantaine de livres, brochures, tracts, se rapportant aux questions de recrutement ou de formation du clergé : du clergé séculier et du clergé régulier, du clergé de la métropole et de celui des missions.

Cette collection peut être fort utile : 1° à qui veut étudier ces questions pour son propre compte ; — 2° à qui veut faire une propagande par la presse en vue de promouvoir la multiplication des vocations sacerdotales.

Les publications du Recrutement sacerdotal s'adressent, les unes aux prêtres et fidèles indistinctement, — les autres aux prêtres, particulièrement aux prêtres recruteurs du sacerdoce et aux prêtres éducateurs, — d'autres aux fidèles, en général, — et d'autres, tout spécialement, aux parents chrétiens, aux zélatrices des Œuvres des Vocations, aux catéchistes volontaires, aux femmes pieuses, aux religieuses, aux séminaristes et aux

jeunes religieux, enfin aux enfants et jeunes gens du monde en qui Dieu pourrait avoir mis les germes d'une vocation supérieure.

De toutes ces publications, la Direction du R. S. vient de dresser un catalogue qui n'occupe pas moins de quatre pages. Ne pouvant le reproduire *in extenso*, nous invitons nos lecteurs à le demander aux Bureaux du Recrutement sacerdotal, 9, rue de Languedoc, Toulouse. (Envoi gratuit.)

Propos Littéraires

Classicisme et Romantisme

Cette année a vu se ranimer le débat entre les tenants du classicisme et les champions du romantisme : pour ou contre, il faut prendre position. Les jeunes gens se passionnent à voir combattre leurs chefs ! Les manifestes se multiplient : la Revue Critique (aujourd'hui défunte), les Belles-Lettres nous offrent de considérables enquêtes... sans compter les livres (Pour le Romantisme de Brémond, Jugements de Massis, Partis pris de Ghéon, l'Allée des Philosophes de Maurras, Romanciers et Critiques de Beaunier) où les arguments et les allusions foisonnent.

Résultat appréciable de cette discussion, nous voici débarrassés de quelques formules encombrantes.

Vous connaissez l'inévitable boutade de Moréas : « Romantique, classique : bêtise que tout cela ! » C'est le mot du pur homme de lettres qui, jusqu'à son lit de mort, ne cherche que le plaisir littéraire. Mais là n'est pas la question.

Non moins attendu, le jugement de Gœthe : « J'appelle classique ce qui est sain, romantique ce qui est malsain. » « Libre à vous, répond l'abbé Brémond, d'appeler romantique ce que nous appelions jadis péché originel : mais à ce jeu, qu'on laisse donc tranquille le pauvre Jean-Jacques pour ne plus harceler que le vieil Adam. » D'ailleurs le mot ainsi rapporté est cité à contre

sens. « Historiquement et en fait, le romantisme allemand proprement dit, c'est-à-dire l'école qui a revendiqué le titre de romantique, est seulement celle de Schlegel, de Tieck, de Novalis, puis de Clément Brentano et d'Arnim. Or ces romantiques de l'observance étroite étaient généralement catholiques ou catholicisants, mystiques à combler les vœux de M. Henri Brémond, nationalistes et chauvins en outre. Gœthe n'était rien de tout cela, il était même tout le contraire, et il a en effet dénoncé ces tendances comme des maladies de l'esprit. » (P. Souday.)

Le débat ne porte même pas sur un point d'histoire littéraire ou d'esthétique. Paix à l'école de 1830. Sur son compte, l'accord se fait. Tout le monde lui sait gré d'avoir retrouvé des sources longtemps obstruées, mais on s'accorde pour lui reprocher ses théories et son action. Les conclusions du remarquable travail de M. Viatte (Le Catholicisme des romantiques) sont communément admises. Partis du traditionnalisme conservateur en religion et en politique, les grands chefs romantiques deviennent en moins de vingt-cinq ans les militants de l'anti-catholicisme, les propagateurs de l'illuminisme révolutionnaire! Ecoutez M. Beaunier, peu suspect d'exagération: « Le romantisme avec tous ses penseurs qui sont — philosophes ou orateurs — des poètes, modifie le désir universel, modifie la notion de l'individu, celle de l'état et en d'autres termes crée la Révolution. »

L'auteur d'*Incidences*, M. André Gide, se lève à un autre point de l'horizon. Pour lui, tout se ramène à une question esthétique. Jugez-en plutôt par ces aphorismes. « Le classicisme est l'art d'exprimer le plus en disant le moins: c'est un art de pudeur et de modestie. Tout ce que le classicisme se refuse d'intégrer risque de se retourner contre lui. L'œuvre d'art classique raconte le triomphe de l'ordre et de la mesure sur le romantisme intérieur. L'œuvre est d'autant plus belle que la chose soumise est plus révoltée. »

Admirables formules, semble-t-il: mais impérieux, M. Massis interrompt vos applaudissements et crie à l'hypocrisie. Ne voyez-vous pas que le classicisme ainsi compris est réduit à une perfection formelle? La discipline imposée n'est qu'esthétique: elle n'est pas morale.

Et nous voici au cœur même du sujet. Suivant le P. Longhaye — et suivant Pierre Lasserre (au moins

dans le Romantisme français), le romantisme ruine la hiérarchie intérieure et laisse usurper par les puissances affectives, l'hégémonie acquise en droit à la raison.

Pour Brunetière, le Romantisme est une hypertrophie maladive du moi. A Charles Maurras revient l'honneur d'avoir trouvé une formule admirable et définitive.

« Il y a, dit-il dans l'*Allée des Philosophes*, deux manières de se représenter notre vie. L'une d'elles (et je crois, à notre grande honte) fait quelque figure dans l'univers depuis 150 ans. Mais elle s'est parfaitement définie elle-même dès son entrée en France, au commencement des *Confessions* de l'introducteur... : je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature, et cet homme ce sera moi. Moi seul. »

Et Maurras développe l'autre terme de comparaison, en un symbole. Voyez un paysage classique : « Si la personnalité de chaque (élément) disparaît, le grand style de l'ordonnance commune... ne cesse pas de publier... l'association de l'esprit conscient et de la vie profonde... Quels beaux prolongements régulièrement dégradés du centre d'une vie complète. Ils s'épanchent ainsi du cœur de l'homme-roi pour lui revenir quand ils ont humanisé le reste du monde. » Anarchie et individualisme, voici les deux grands griefs contre le romantisme. Griefs notables, certes !

A cette dialectique, l'abbé Brémond répond en psychologue. L'homme n'est pas la mesure de tout et la raison n'est pas le tout de l'homme. Avec Sainte-Beuve, il dénonce « l'infirmité propre à la logique du sens commun ». Au sujet de Lamennais, il remarque que « tous les grands mouvements religieux s'appuient sur les puissances de sentiment «. Il demande (en un texte que j'ai déjà cité) qu'on respecte ces régions mystérieuses « où la nature s'offre à la grâce qui déjà l'a prévenue et qui la prépare à la rencontre de Dieu ». Il suggère enfin une distinction entre le romantisme *morbide* et le romantisme *tonique* : « Le romantique conservateur » ne cherche pas dans le passé un alibi, par dégoût de la tâche actuelle ; mais il y trouve une direction, une force. Il ne se représente pas davantage sa vie présente comme l'ennui intégral et comme le mal total : le présent « est bon, mais incomplet et ne se suffisant pas à lui-même ». Tous ces présupposés admis, la conclusion est parfaite-

ment légitime (et M. l'abbé Brémond la tirait dans sa réponse à l'enquête des Belles-Lettres) : « Un romantisme ou un mysticisme en révolte contre la raison, les conventions littéraires et sociales, l'autorité, court à l'illuminisme et à l'anarchie. Un rationalisme ou un classicisme qui tâcherait (vainement d'ailleurs) de tarir toutes les sources mystiques, hâterait la ruine de toute religion, de toute poésie et toute civilisation[1]. »

A parler en pur littérateur, il faut remarquer que, si entre les thèses la contradiction subsiste, il n'y a pas heurt dans la pratique. Chez le positiviste, une conception disciplinaire, plus sociale que psychologique, chez le prêtre une vision plus étendue qui va de l'homme à Dieu, un respect profond pour la spontanéité des âmes et de la grâce. Chez tous deux le respect de la norme, la soumission au réel. Seulement, du réel, Maurras ne voit que l'humain, tandis que Brémond veut y joindre le divin. Bien avant toutes ces discussions, le P. Longhaye construisait son admirable système : sa théorie achève celle de Maurras, sans rien abandonner de cette ascèse littéraire qu'est la méthode classique. Pour lui, en effet, quiconque veut garder l'ordre se doit de respecter et la nature des choses, et la saine nature de l'âme et la fin dernière de ces choses et de ces âmes. Dans cette synthèse intégrale, Dieu trouve sa place, la première ; il serait bien étonnant qu'on lui refusât tout droit d'intervention et qu'en un mot, on lui fît défense de faire miracle en ces lieux.

Somme toute, et sans rien prophétiser sur l'issue de ces batailles idéologiques, je crois la campagne antiromantique bienfaisante ! Sans doute il ne s'agit que d'ébrancher et d'émonder ! Un scythe seul irait jusqu'à l'universel abatis, comme dit le bonhomme ; et nous sa-

1. Il y a évidemment excès dans des formules telles que celle-ci : « Le sentiment de l'infini : rien que ces sons absurdes et ces formes honteuses devraient induire à rétablir la belle notion de fini ». Par contre, n'y a-t-il pas, en certaine inquiétude religieuse, un rien de complaisance et pour rappeler un mot de Jaurès : « on supplée à la recherche par l'inquiétude : et cela est plus facile et plus distingué ». Enfin il donne à certains partisans du mysticisme littéraire sans la foi, ce sujet de méditation : « Tous les poètes, et mon cher Pan, il est beaucoup de poètes, t'attendent dans les jardins : ne les crois pas lorsqu'ils se pensent mystiques et convertis aux religions de Judée. S'ils disent que leur âme est altérée de mystère, c'est parce qu'ils te cherchent et qu'ils ne t'ont point trouvé ». (Comtesse de Noailles).

vons de reste que nos nouveaux classiques se piquent d'atticisme. Mais en raison du fléchissement redoutable de la logique, de la contagion rapide d'un sentimentalisme niais et d'une sensualité trouble, il fallait sonner le ralliement des énergies françaises.

Et puis, quoi qu'on dise, je garderai dans l'oreille et dans le cœur les enseignements de mon vieux maître, le P. Longhaye.

B. Amoudru.

Les idées de M. Camille Jullian

Camille Jullian est un homme heureux : après le Collège de France, l'Académie ! et personne n'a contesté la légimité de cette élection, pas plus les érudits que les critiques littéraires.

Ce Méridional (Nimois d'origine, Marseillais de naissance, Bordelais de carrière) a par sa faconde sans rhétorique, par son imagination sans exubérance conquis le grand public ; et aux fâcheux théoriciens qui soutiennent que l'histoire scientifique échappe à la littérature, il oppose victorieusement son œuvre.

Qui donc oserait suspecter la méthode et l'acquit de celui à qui Fustel de Coulanges légua tous ses papiers et qui édita 4 volumes des *Institutions* et 2 des *Mélanges!* Quelle consécration que ce choix, au début d'une carrière. Après Fustel de Coulange, Vidal de la Blache fut le maître préféré de M. Jullian. Il apprit de lui que le fait géologique, le fait géographique est un grand fait historique[1] et depuis lors son rêve fut de « faciliter la compréhension des faits historiques par l'appui des autres sciences ». L'histoire du sol, des cultures, et aussi la préhistoire, l'histoire des religions, l'histoire de la littérature, telles sont pour M. Jullian les sciences dont l'histoire se doit de tenter la synthèse. A vrai dire, cette théorie vaut surtout pour cette antiquité gauloise dont M. Jullian s'est constitué l'historien : com-

1. On a parlé à propos de M. Jullian de déterminisme géographique. Il semble parfois y incliner, mais une conception quasi mystique semble dominer son œuvre. « Comme Michelet a eu raison de comparer un peuple à un Prométhée qui se formerait soi-même. Cette France me semble maintenant une idée magique, un souffle d'âmes, né de sources lointaines, éternelles, inconnues... »

ment procéder autrement pour représenter la vie de cette Gaule, longue dans le temps et pauvre de faits politiques et militaires, pour suppléer, d'autre part, à l'absence totale de documents écrits (si nous négligeons les témoignages d'étrangers comme Posidonius, ou comme César).

Quoi qu'il en soit de cette restriction, une telle méthode fait de l'histoire une science de plein air : elle inspire aussi une philosophie sociale, une foi patriotique : et l'œuvre gagne en beauté et en valeur morale.

« Parler du sol, c'est donner une raison de plus pour le cultiver, et l'avenir d'un pays est dans une terre allègrement labourée et qui nourrira tous ses enfants. — Parler des monuments, c'est montrer comment l'homme a transformé la pierre, le bois, et le métal pour traduire ses pensées, ou protéger sa vie. Et l'avenir d'un pays ne se sépare pas de bonnes et solides demeures, agréables à voir et commodes à habiter. — Parler du foyer, c'est engager la jeunesse à en fonder de nouveaux, c'est la former au culte de cette vie familiale où se préparent les devoirs et où s'affirment les joies. — Parler des idées et des croyances, c'est montrer comment l'âme se développe et ce qui lui reste à acquérir pour devenir parfaite... — Parler du pays, c'est vivre dans un être éternel qui est nous-même et qui est supérieur à nous, c'est établir entre cent générations humaines présentes, disparues ou à venir, un lien sacré qu'aucune mort, aucune tempête ne saurait briser. »

Très noble credo et très belle page : M. Jullian, académicien, saura renouveler l'éloquence des prix Montyon ! espérons-le du moins !

Une seule dissonance : en parlant des croyances, dit notre auteur, l'histoire montre ce qui reste à acquérir à l'âme pour devenir parfaite. M. Jullian ne connaît donc pas de foi définitive, parfaite : en lui, l'historien se ressent d'une origine protestante, et peut-être aussi d'une admiration trop entière pour M. Loisy. Son œuvre abonde en beaux témoignages de sympathie et d'admiration pour l'Eglise. « Habitants d'une ville humaine, ils sont transformés dans l'Eglise, en un quartier de Dieu. » Mais elle ne dépasse pas un certain relativisme historique : et dans son souci de suivre la chaîne des traditions, l'historien méconnaît la transcendance chrétienne. « Si nous sommes chrétiens, s'il faut tenir à ce nom

comme à une formule de salut, c'est qu'il représente, avec tout ce que les rêves galiléens ont mis dans la conscience humaine, toutes les leçons que les philosophes antiques y ont laissées. » Cette phrase date de 1896, mais elle semble plus ancienne encore : elle remonte à cette année 1863 où Renan publiait sa *Vie de Jésus*.

Peut-être vaudrait-il mieux quitter les généralités, et au lieu de questionner cet historien des Gaules sur Dieu et sur la morale, lui demander ses idées sur nos ancêtres chevelus.

M. Jullian au commencement de ses études s'en tenait aux opinions courantes : et dans *Gallia* (1893), première esquisse de son grand ouvrage (au moins pour la partie romaine : le premier volume de l'*Histoire des Gaules* est de 1908), il écrivait : « En débarrassant la Gaule des Germains même au prix de sa liberté, Rome l'a préservée de la barbarie et a peut-être sauvé sa race et son existence historique. » Cela, M. Jullian, après plus ample informé, ne le croit plus ; et dans sa synthèse brillante, parfois même quelque peu brillantée : *De la Gaule à la France* (1922), il prend à son compte ce mot de Littré : « En soumettant la Gaule à l'empire, César ne fonda qu'une décadence terminée par une catastrophe. » Et de fait, il institue un long réquisitoire. En adoptant le paganisme immoral avec ses « dieux en images » et sa « religion en féerie », en substituant à l'inspiration originale les conventions de l'école et les réminiscences, en empruntant au vainqueur l'obscénité de ses mimes, la cruauté de ses gladiateurs, la promiscuité de ses thermes, la Gaule a sacrifié à sa paresse et à sa sensualité, son originalité propre. La politique romaine « utilitarisme impérial et empirisme administratif » manque de largeur : quant à la paix romaine (traversée souvent par des lutte de prétendants, et des révoltes d'armées), elle brise les ressorts dans l'âme gauloise, et ainsi ouvre la frontière à l'envahisseur.

Cette thèse, paradoxale d'apparence, est accueillie par les savants. Albert Grenier dans son petit livre « *les Gaulois* » l'adopte sans réserve : et voici que se fonde en face de la vieille école gallo-romaine, une école *gallicane*, avec ce mot d'ordre : « C'est seulement sur les ruines de l'empire romain que put s'élever plus tard une nouvelle Gaule libre : la France. » (Grenier.)

Telle est la thèse. et son grand tort me semble précisément d'être une thèse : l'histoire nous dit ce qui s'est passé ; elle n'a pas à nous renseigner sur ce qui aurait pu se produire. Mais par ailleurs une thèse suscite des travaux et des discussions, une thèse passionne le récit et l'opinion. Elle sert indirectemnet la cause de l'histoire. Félicitons-nous donc !

B. Amoudru.

Consultations et Renseignements

1° *Religieuses.* — L'ouvrage que vous désirez existe en partie, mais en partie seulement, et pour les congrégations de femmes contemplatives, semi-contemplatives et missionnaires : A. Raimbert, *Guide de vocation religieuse*, t. II, Paris, Letouzey et Ané, 1924, grand in-8°, 589 pages compactes, 30 francs. Pour chacune ou presque, des 79 congrégations dont il est parlé dans ce volume, une gravure montre le costume qui lui est particulier. L'ouvrage est très précis et sera utile non seulement aux jeunes filles, à leurs parents et à leurs directeurs, mais à tous les prêtres et même aux historiens ecclésiastiques. Le premier tome concernant les ordres et congrégations d'hommes paraîtra dans quelques mois. Un troisième tome sera consacré aux religieuses hospitalières et gardes-malades, aux religieuses de vie active adonnées aux diverses œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle. — *Guide de vocation religieuse*, ne fait pas double emploi avec la collection des *Grands Ordres religieux* qui, réservant un petit volume à chacun, est beaucoup plus détaillé.

J'ai eu l'occasion de m'occuper de nos congrégations féminines et je sais par expérience combien il est difficile de se reconnaître dans cette luxuriante floraison. Vous saurez gré à M. Raimbert de vous faciliter singulièrement votre tâche.

2° *Sociologie.* — Vous n'êtes pas sans connaître Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale*, 6e édition mise à jour par le P. Henri du Passage, S. J., Paris, Alcan, 1921. Cet ouvrage est toujours à étudier.

Mais peut-être ignorez-vous L. Garriguet, *Manuel de*

Sociologie et d'Economie sociale, tout récemment paru, Paris, Bloud et Gay, 1924, 1 grand in-8°, 662 pages, 24 francs. Il est superflu, n'est-ce pas, d'insister ici sur la compétence incontestée de l'auteur et sur sa remarquable netteté. Son Manuel est divisé en quatre parties : I. *Questions préliminaires.* Notions générales. La Société. L'Etat. — II. *Propriété privée.* Propriété et droit de propriété. Existence d'un droit de propriété privée du sol et du sous-sol. Existence d'un droit de propriété privée du capital. Origine du droit de propriété privée. Etendue du droit d'acquérir et de posséder en propre. Caractères essentiels du droit de propriété privée. Manière d'acquérir la propriété d'un objet, ou faits attributifs de propriété. Nature du droit de propriété. Devoirs et charges attachés à l'exercice du droit de propriété. — III. *Le Travail.* Notions générales sur le travail. Travail et production. Contrat de travail. Contrat de travail et association ouvrière. Le contrat de travail et l'intervention de l'Etat. Rémunération du travail ou salaire. Equitable rémunération du travail ou juste salaire. Amélioration des salaires. Institutions propres à parer aux plus grands inconvénients de l'insuffisance des salaires. Travail de direction. Travail et salaire des femmes. — IV. *Le Capital, principal auxiliaire du travail.* Rôle du capital dans la production. Rémunération du capital. Rémunération du capital obligation ou intérêt du prêt. Abus du capital ou usure. Relations entre le capital et le travail. — Conclusion générale : par rapport au droit de propriété, au travail, au capital.

Vous le voyez, le Manuel de M. Garriguet contient tout ce que vous désirez, et au delà. Les principaux problèmes sociaux y sont étudiés aux lumières de la théologie, du droit naturel et de l'histoire.

3° *L'Union catholique.* — Comme vous, nous souhaitons tous très ardemment que l'unité des forces catholiques se réalise au plus tôt. Mais je suis un peu embarrassé pour vous répondre sur le choix du livre qui vous fournirait les renseignements et documents nécessaires à la composition de vos trois conférences. Le plus utile serait sans doute l'*Union catholique*, par Albert Bessières, l'auteur bien connu d'*Ames nouvelles*, de *Pour la Justice scolaire* et, plus récemment, de *Croire*. L'*Union catholique*, Paris, de Gigord, 1924, in-12, 253 pages, 6 fr.,

traite en détail de l'union des catholiques en Italie et en France; puis le P. Bessières formule les conclusions acquises et les problèmes incomplètement résolus. Dans « Annexes et Documents », il montre, entre autres choses, ce qu'est l'union des catholiques en Amérique, en Belgique, en Hollande, en Allemagne, en Suisse et en Alsace.

4° *Jansénistes.* — D'après ce que vous me dites, je vois que, tout en exagérant quelque peu, M. André Hallays n'avait pas complètement tort d'écrire, il y a bientôt dix-huit mois, dans la *Revue des Deux Mondes:* « Jamais le souvenir de Port-Royal n'a autant qu'aujourd'hui passionné les esprits curieux de l'histoire religieuse et de la vie morale du dix-septième siècle. »

Pour convaincre votre paroissien que, quoi qu'en prétende feu M. Gazier, le jansénisme n'est pas ou ne fut pas un fantôme, inventé par les jésuites, faites-lui lire l'abbé Léon Bournet, professeur d'histoire ecclésiastique au Grand Séminaire de Versailles, *La Querelle janséniste*, Paris, Téqui, 1924, in-12, XII-382 pages, 8 francs. L'auteur a exploré toutes les sources de quelque importance et en a tiré le plus heureux parti.

5° *Vers l'unité chrétienne.* — Je ne saurais trop vous recommander le volume tout récent de M. Gabriel Brunhes, *Christianisme et Catholicisme*, Paris, Beauchesne, 1924, in-12, XL-460 pages, 12 francs. L'auteur étudie d'abord « les diverses formes actuelles du christianisme » (catholicisme, orthodoxie gréco-russe, protestantisme, anglicanisme). Puis il montre que l'Eglise catholique, dont la mission divine est établie par la perfection et l'autorité de sa réponse au problème de la destinée comme par sa vitalité et sa sainteté, est identique à l'Eglise naissante, qu'elle est bien l'Eglise voulue et instituée par Jésus-Christ. Dans la quatrième et dernière partie, qui vous intéresse tout spécialement, M. Brunhes dit: 1° les tendances à l'union chez les non-catholiques, et 2° l'attitude, ferme et conciliante tout à la fois, de l'Eglise catholique vis-à-vis des chrétiens séparés. Livre excellent, dont les matériaux, bien choisis, sont disposés ou mis en œuvre avec une louable originalité.

6° *Sièges résidentiels par pays et Ordres religieux.* — Il m'est impossible de vous donner ici les renseignements que vous demandez, un peu à la légère: il faudrait y

consacrer plusieurs pages. Procurez-vous donc l'*Annuaire pontifical catholique*, 1924, Paris, Bonne Presse, in-16 à 2 colonnes, 860 pages et 202 illustrations. 18 francs (port, 1 fr. 45) : vous y trouverez et sur les sièges résidentiels de chaque pays et sur l'état présent des instituts religieux d'hommes presque toutes les précisions désirables ou possibles. Ce volume vous sera, d'ailleurs, fort utile pour bien d'autres renseignements, très précieux, qu'on ne trouve que là. Le nouveau directeur, le P. E. CHARDAVOINE, et ses collaborateurs ont réussi à continuer très dignement l'œuvre fondée, en 1898, par Mgr Albert Battandier.

J. BRICOUT.

Bibliographie

Abbé Ch. QUÉNET, *L'Unité de l'Eglise*, in-18 de 171 p., Paris, de Gigord, 1924, 4 fr.

M. Quénet, secrétaire de Mgr Chaptal, évêque auxiliaire de Paris pour les étrangers, a réuni dans ce volume des conférences données dans la chapelle des Prêtres de la Mission sur le problème de l'union des Eglises. Ces conférences examinent tour à tour la réalité spirituelle de l'Eglise, corps mystique du Christ et son gouvernement monarchique, puis elles traitent de l'origine des schismes orientaux, et l'état actuel des Eglises orientales séparées, des divers essais de réunion : elles s'achèvent sur l'œuvre présente à accomplir, œuvre qui, malgré des difficultés énormes, s'impose à la sympathie et à l'activité de tous les chrétiens. L'auteur est parfaitement au courant de la question : son livre est excessivement compact, actuel. Il intéressera tous ceux qui se préoccupent de la question vitale de l'unité du Corps mystique du Christ.

Dom. F. J. MOREAU, O. S. B. de l'abbaye de Ligugé. — *Les liturgies eucharistiques*, in-8, 248 p.; Bruxelles, Vromant et Cie, 1924.

Voici encore un livre qui veut contribuer à l'Union des Eglises d'Orient et d'Occident. Cette union ne peut se réaliser sans sympathie, et la sympathie requiert la connaissance. Faire connaître aux fidèles de l'Eglise latine les origines et l'état actuel de la Messe orientale : tel est le but que se propose l'auteur, qui a lui-même avant la guerre célébré la liturgie eucharistique selon le rite byzantin comme professeur au collège

grec de Saint Athanase, à Rome. Le livre a deux parties très distinctes : la première, comprenant environ 50 pages, est intitulée : « Etude comparée des différentes liturgies » ; la seconde qui a pour titre « la liturgie grecque », donne et explique le texte français des deux Ordinaires de la messe dits de saint Jean Chrysostome et de saint Basile : elle comprend une centaine de pages et est illustrée de photographies nombreuses et très nettes. L'auteur a réuni sous forme d'appendices un certain nombre de textes concernant le culte des Synagogues ou le rituel pascal juif. On voit que le sujet traité est vaste ; malgré un aspect assez composite, il règne cependant dans cet ouvrage une réelle unité. La partie la plus intéressante est indiscutablement la première. Elle étudie la formation des diverses liturgies de la messe, composées, malgré leurs différences extérieures, sur un plan identique. Toutes comprennent une avant-messe ou liturgie des catéchumènes et le sacrifice eucharistique proprement dit ou liturgie des fidèles. L'avant-messe, de l'avis de tous, dérive de la liturgie des synagogues juives ; la messe proprement dite est la reproduction du dernier repas de Jésus, et se rattache par là au cérémonial de la Pâque juive. Parties de ce fond commun, les divers Ordinaires de la messe se sont peu à peu développés et différenciés. C'est à cet épanouissement que nous fait assister D. Moreau. L'exposé est clair, complété par cinq tableaux synoptiques qui présentent sous forme schématique la formation du rite byzantin, des rites gallican, mozarabe et ambrosien, enfin du rite romain.

Il est évident que pareil essai de reconstitution est fatalement hypothétique en bien des points. Tous ne se rallieront point à certaines conclusions de l'auteur. Est-il par exemple si certain que de tous les rites orientaux le rite byzantin est « le premier en date et l'origine des autres »? (p. 29). Est-il évident que le « Te igitur » soit une épiclèse au sens technique du mot? (p. 65-71). La reconstitution du canon de la messe romaine (quatrième tableau synoptique et pages qui l'expliquent) est obtenue à l'aide de translation de textes bien violente.

Malgré quelques critiques, ce livre reste un livre utile à tous ceux qui s'intéressent à la liturgie, à la liturgie grecque en particulier, un livre clair, attachant, instructif, qui doit atteindre le but que l'auteur s'est proposé : ouvrir des horizons nouveaux, susciter des sympathies à la vénérable Eglise d'Orient.

Antoine Malvy, S. J., *Pascal et le problème de la croyance*, in-16 de 114 p., Beauchesne, 1923, 4 fr. 50.

Le P. Malvy a réuni en brochure des articles parus dans *Les Lettres* en 1919. Voici son but : « J'ai voulu seulement me donner le plaisir de refaire pour mon compte, d'après les sources, l'analyse et la synthèse des doctrines psychologiques

de Pascal sur l'assentiment. » (Note 6). Et voici la conclusion : « Un fidéisme mystique qui s'est lentement substitué, par une évolution profonde de l'âme, et sous l'influence de la doctrine janséniste, à un dogmatisme presque rationaliste, d'allure, sinon d'inspiration cortésienne : voilà, me semble-t-il, la plus exacte formule de ce qu'on a appelé le scepticisme de Pascal. » (p. 109.) Le problème est complexe : l'analyse fouillée du sens multiple des termes pascaliens « raison » et « cœur », conduite avec maîtrise par l'auteur, suffirait à le prouver. Sera-t-il étonnant dans ces conditions que tous ne se rallient pas à la conclusion du volume? Tous y trouveront cependant une étude sympathique et approfondie d'un point de la pensée pascalienne.

Antonin Eymieu, *Deux arguments pour le catholicisme*, in-16 de 257 p. Editions « Spes », 1923, 7 francs.

De tout temps l'apologétique a tiré argument de la beauté de la doctrine chrétienne et du spectacle offert par l'Eglise catholique. Le présent ouvrage étudie deux aspects de ces preuves : l'absence de contradiction dans la doctrine chrétienne et la fidélité à la foi de l'Eglise catholique. Le livre n'offre peut-être rien de bien nouveau ; il a cependant du relief, de la vigueur, et pourra servir de thème à des conférences apologétiques.

Lucien Roure. *Le spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, in-16 de 170 p., Beauchesne, 1923, 5 francs.

L'auteur, dont tout le monde connaît la haute compétence en matière de spiritisme, sait mettre en lumière, d'une manière à la fois objective et plaisante, les exagérations, les crédulités, et parfois aussi les supercheries, que le goût du merveilleux a provoquées surtout depuis la guerre.

Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*, in-18 de 906 p., Paris, Desclée, 1923. Réédition en caractères très lisibles d'un de nos plus beaux livres de piété. L'ouvrage fait partie de la « Bibliothèque de la vraie et solide piété » entreprise en 1903 par M. Marbeau (alors curé de Saint-Honoré-d'Eylau, plus tard évêque de Meaux).

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

Aux Origines du Dogme Chrétien :

Le mystère de l'Incarnation

Carmen Christo tanquam Deo.

En l'année 111 ou 113 de notre ère, un important fonctionnaire romain, dont le nom fait honneur à l'histoire des lettres latines, Pline le Jeune, de la lointaine province d'Asie confiée à ses ordres, écrivait à l'Empereur Trajan, son maître et son ami, le premier rapport officiel que l'on connaisse sur les chrétiens et sur le christianisme. Cet honnête païen s'essayait vaguement, de ses yeux tout remplis d'images antiques, à percer le mystère de la religion nouvelle qui, ce matin-là, faisait l'objet de ses préoccupations préfectorales. *J'ai interrogé*, raconte-t-il, *ces gens étranges ; mon enquête leur est en somme assez favorable : secte religieuse sans avenir qu'on amènera facilement à résipiscence. Leur originalité consiste à s'engager par serment à pratiquer la vertu et à célébrer dans leurs chants le Christ comme un Dieu :* CARMEN CHRISTO QUASI DEO DICERE[1].

L'on ne pouvait mieux écrire pour livrer en deux lignes la physionomie de la jeune Eglise ; et, avec une autre réflexion, plus ancienne encore, d'un autre gouverneur romain, Portius Festus, rapportée au livre des Actes[2], et dont le Père Rousselot soulignait naguère l'exactitude, — ces quelques phrases égarées dans une correspondance administrative, recueillent en première heure toute *l'essence du christianisme*[3]. Si

1. C. Plinii Secundi Minoris Epistularum liber X, 96. Kirch, Enchiridion, n° 24.
2. Act. XXV, 19.
3. Rousselot, *Christus, La Religion Chrétienne*, au début. Paris, Beauchesne.

ces fonctionnaires de l'Empire, faute de vie mystique, n'étaient que de médiocres prophètes, ils excellaient du moins au jeu des définitions brèves et précises. D'un regard, ils avaient vu toute la nouveauté du geste qui consistait à se prosterner devant le Fondateur à peine disparu, et à lui chanter : *vous étiez mort, mais vous êtes vivant ; vous êtes homme comme nous, et vous êtes Dieu en personne.*

Mais au delà de Portius Festus, au delà de Pline le Jeune, dans les âmes des premiers croyants, retrouverons-nous le premier élan qui emporta la foi dans cette direction inouïe ? La sainte et virile joie de connaître n'exauce jamais plus pleinement notre désir de savoir que lorsqu'elle nous met en présence des origines, des berceaux et des sources. Et l'auteur de la Genèse possédait le secret des curiosités humaines, lorsqu'il s'avisa de nous raconter le mystère de ce qui s'était passé *au commencement.* Mais, au bord du Jourdain, où Jésus recevait le baptême de Jean ; dans la chambre de Nazareth, où Marie reçut le message de Dieu, comment, dans les intelligences des premiers disciples et la sainte âme de la Vierge, comment naquit le dogme chrétien ? Avant que fussent écrits l'Epître aux Philippiens et le Prologue de Saint Jean, comment exprimait-on en concepts et en paroles cette Union Hypostatique de *deux natures se rencontrant sans mélange en une Personne unique ?* C'est en ces termes que le Concile de Chalcédoine, s'inspirant d'une lettre de Saint Léon le Grand, devait, au v^e^ siècle, formuler pour toujours la croyance en la divinité éternelle du Fondateur historique. Mais quel choc initial donna le branle à ce grand mouvement de pensée ?

En nous penchant avec respect et attention sur nos plus anciens textes christologiques, nous voudrions retrouver les premières courbes intellectuelles où s'infléchirent d'abord les âmes de ceux, comme dit Péguy, qui « furent les premiers chrétiens de la chrétienté, les inaugurateurs, les auteurs, les inventeurs, après Dieu, avec Dieu, les créateurs de toute chrétienté... Ils firent les logis, pour les autres, pour tous les autres,

pour nous par conséquent, — les vieux saints, les premiers vieux saints, les saints des premiers jours... A présent que c'est fait, c'est pas malin..., fait par eux pour nous. Quand nous le faisons, c'est fait. Mais quand ils le faisaient, ce n'était pas fait... Ils commencèrent d'être chrétien. Nous autres, nous avons pris la suite. Ce n'est pas la même chose. Ils inaugurèrent le royaume de Dieu sur la terre, les initiateurs de tout[1]. »

C'est le transport de cette première initiation auquel nous voudrions nous accorder, comme au mouvement originel des attitudes et de la pensée chrétiennes.

Pourquoi faut-il, qu'avant d'aborder la lecture des textes primitifs, nous soyons obligés de construire d'abord à leur service une introduction philosophique? Celle-ci est pourtant indispensable au résultat de nos recherches et même à l'intelligence de notre propre effort. Quand elle nous aura montré l'état de la question et la méthode à suivre pour atteindre le but, nous pourrons utilement reprendre contact avec les saintes Ecritures des premiers témoins.

*
* *

Nous placerons d'abord sous la protection d'un maître, dont la doctrine soit incontestée, les analyses qui vont suivre et la méthode qui les inspire ; et nous rappellerons brièvement les conclusions auxquelles s'arrêtait le P. de Régnon à la fin de ses patientes *Etudes de théologie positive sur le mystère de la Sainte Trinité*. Il montrait que cette théologie est double, pour la bonne raison que le dogme trinitaire distinguant entre une nature unique et trois personnes, on peut exposer le mystère ou bien en commençant par la trinité des personnes pour affirmer ensuite leur unité de nature, — et c'est la route suivie de préférence par la théologie grecque ; — ou bien en partant de l'unité de nature

1. Ch. Péguy, *le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, édition des *Cahiers de la quinzaine*, pp. 203 sqq. Cf. Gustave Bardy, *En lisant les Pères*, Tourcoing, Duvivier, 1920 : Chap. I. *Les vieux saints*.

pour l'affirmer ensuite subsistante en trois personnes,— et c'est la route suivie depuis la condamnation de l'arianisme et depuis saint Augustin par toute la théologie latine. Le même et unique chemin, le même et unique dogme, se trouve ainsi, à travers toute l'histoire de la tradition, parcouru dans les deux sens pour la satisfaction de notre esprit, qui, en présence d'un mystère aussi formidable, éprouve le besoin de l'aborder successivement selon les deux directions. Seulement, il faut reconnaître que le choix de l'une ou de l'autre des deux *viae* entraîne, tout le long de l'enseignement catéchistique, apologétique, métaphysique de la religion, des attitudes de l'esprit, des habitudes de langage et de pensée, des théologies enfin, qui ne se recouvrent pas : nos deux mains, si semblables qu'elles soient l'une à l'autre, ne se superposent pas, précisément parce que l'une est droite et l'autre gauche ; mais elles se rencontrent adéquatement dans le geste de la prière, lorsque, renonçant à se recouvrir, elles se contentent de se rejoindre dans l'unité de l'adoration. De Thèbes à Athènes, et d'Athènes à Thèbes, disait Aristote, le chemin est le même, mais le parcourir dans un sens et le parcourir dans l'autre ne sont pas choses identiques[1]. Ainsi ces deux théologies d'un dogme unique. Le P. de Régnon a magnifiquement développé leur histoire pour la pleine joie et l'apaisement complet de nos esprits, peut-être aussi pour l'entière humilité de nos intelligences aux prises avec nos mystères vainqueurs, qui continuent, après tant d'efforts de notre part, à nous déborder encore.

Mais le dogme de l'Incarnation s'exprime, lui aussi, à l'aide des concepts de nature et de personne, — affirmant deux natures en l'unité de la personne[2].

1. Th. de Régnon, S. J., *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vol., Retaux, 1er vol., p. 263.

2. Ces pages n'ayant pas pour but d'exposer le mystère de l'Incarnation, mais de classer les textes scripturaires qui nous le révèlent, il suffira de résumer ici en termes d'Ecole la doctrine de l'Eglise Catholique, à l'intention de nos lecteurs moins familiarisés avec les manuels de théologie.

Lorsqu'on pousse le noble concept de nature, d'essence ou de substance, jusqu'au bout (disent les scotistes), au delà (disent les

Si les principes posés par le P. de Régnon sont exacts, il y aura aussi moyen de parcourir le mystère du Verbe fait chair suivant deux directions opposées prises sur une route unique.

Une première méthode ira de la dualité des natures à l'unité de la personne ; une seconde visée passera de l'unité de la personne à la dualité des natures, —

thomistes) de ses limites, on arrive, sous la poussée de l'expérience métaphysique traitée par l'abstraction, au concept de personne, de suppôt, ou d'hypostase. Les trois termes de nature, d'essence ou de substance peuvent être considérés comme synonymes, car bien qu'ils ne disent pas la même idée, ils désignent ou embrassent la même réalité, le fonds substantiel de l'être, ce qui fait qu'un être est ce qu'il est sous le flot mobile et presqu'indifférent de ses accidents. De même les trois noms de personne, de suppôt et d'hypostase (auxquels l'Ecole ajoute encore celui de subsistance), en dépit de leurs étymologies très diverses, sont des expressions synonymes, — avec cette remarque pourtant que le terme de personne ne s'applique qu'aux hypostases dont la nature est raisonnable et libre.

Bref, lorsqu'on est en présence d'une substance achevée en son essence, concrète, individuelle, — l'esprit humain est capable de comprendre qu'une dernière note métaphysique manque encore à cette nature pour qu'elle possède sa personnalité, pour qu'elle soit non seulement ce qui s'appelle Pierre ou Paul, mais celui qui s'appelle Pierre ou Paul. Cette note suprême, cette fine pointe de l'être, c'est l'impossibilité où se trouve Pierre, considéré dans ses principes constituants, dans ses causes matérielle et formelle, d'être rapporté métaphysiquement à aucun autre être, pas même à Dieu; c'est au contraire pour lui la possibilité de s'attribuer toute cette nature qu'il est, et tous les accidents de celle-ci. La personnalité au sens de l'Ecole, ce n'est donc ni le champ de conscience psychologique, ni la responsabilité morale, mais c'est l'autonomie métaphysique dans l'ordre de la substance. La personne ne peut plus, à force de perfection, être suivie d'un génitif portant sur son essence : elle est *sui juris*, comme dit l'École, entendant par là le droit suprême, le droit ontologique de la substance qui s'appartient métaphysiquement.

Une personne chez nous possède toujours une nature de son ordre d'essence; mais la personne du Verbe, depuis l'Incarnation, a deux natures : celle qui est de son ordre divin, et lui est commune avec le Père et le Saint-Esprit, et une autre, qui est aussi la sienne, mais qui est de chez nous, et de notre ordre, non du sien, la nature humaine que le Fils éternel prit ou assuma dans le sein de la Vierge Marie au moment où celle-ci conçut son fruit béni.

En parlant de la sorte, c'est-à-dire en partant du concept de nature pour l'épuiser (si on est scotiste) ou le dépasser (si on est thomiste), nous avons suivi l'ordre latin actuel d'exposition théologique : il est le plus commode pour l'enseignement. Mais est-il l'ordre en quelque sorte instinctif de l'esprit humain ? Notre intelligence, lorsqu'elle s'abandonne à son automatisme naturel, ne vise-t-elle pas d'abord la personne pour affirmer ensuite de celle-ci sa nature, et cet ordre n'est-il pas celui de la réalité ? C'est possible et même probable : les pages qui suivent vont étudier ce problème de logique à travers l'histoire du dogme de l'Incarnation.

avec, de part et d'autre, des conséquences inévitablement logiques pour la suite de l'enseignement. Si l'on n'a pas aussi nettement remarqué l'existence de ces deux théologies dans l'histoire de la tradition christologique, c'est, croyons-nous, que la première *via*, celle qui passe des natures à la personne, ou plus exactement de la nature humaine à la personne divine (car la nature divine inaliénable ne fait plus difficulté dès qu'on admet la personne divine du Christ), cette première direction s'est trouvée tout de suite, dès les temps apostoliques et même scripturaires, remplacée par la seconde, qui a prévalu chez les Pères au moins jusqu'à saint Augustin. Et, lorsque, sous l'influence de ce dernier et sous la poussée de l'esprit latin, on reprit l'habitude de parler de la sainte humanité du Christ avant de nommer la Personne, ce fut dans un langage d'Ecole et pour des raisons dialectiques, qui n'ont pas influencé le catéchisme vulgaire et le plan général des théologies, où l'on continue de parler d'abord de la Trinité et du Verbe pour dire ensuite que le Fils de Dieu s'est fait homme. Cette direction-ci, de la personne à la nature, était déjà celle du Prologue de saint Jean, peut-être déjà celle de saint Paul et des Evangiles. Les définitions de Chalcédoine[1], qui sont la charte du dogme de l'Incarnation, sont écrites de préférence dans ce style, et elles ont achevé d'imposer à l'esprit chrétien ses habitudes familières.

1. Voici un essai de traduction de la définition du Concile de Chalcédoine : « A la suite des saints Pères, nous enseignons tous formellement et d'une voix unanime qu'il faut professer un seul et même Fils, Notre-Seigneur, Jésus-Christ, à la fois achevé en divinité et achevé en humanité, vrai Dieu et vrai homme, toujours le même, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous, le péché mis à part; à la fois engendré du Père avant tous les siècles selon la divinité, et en ces derniers temps, pour nous et pour notre salut, toujours le même, [engendré] selon l'humanité, de Marie la Vierge-Mère de Dieu; un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique, que nous reconnaissons en deux natures *sans mélange*, *sans transformation*, *sans division*, *sans séparation*, sans que l'union ait rien enlevé à la différence des natures, au contraire, les deux natures ayant d'autant mieux gardé leur caractère propre, pour se rencontrer en une seule personne, en une seule hypostase. Il n'est pas partagé, ni divisé en deux personnes, mais il est un seul et même Fils Monogène, Dieu, Verbe, Seigneur, Jésus-Christ. C'est ainsi qu'autrefois les Prophètes avaient parlé de lui;

Mais, si vite barrée qu'ait été la première visée de la nature à la personne, elle avait eu le temps de vivre, et disons-le sans sourire, le temps d'être baptisée. Nous espérons pouvoir montrer que les apôtres — Pierre, Jacques et Jean, et les autres, — lorsque pour la première fois ils rencontrèrent leur Maître et adhérèrent à sa parole, furent bien obligés de croire en lui selon cette direction. Celle-ci dès lors, même lorsqu'elle fut remplacée par l'autre, laissa des traces dans les écrits apostoliques; c'est elle peut-être qui inspire certains textes qui ne nous semblent obscurs et difficiles que parce que nous nous obstinons à les lire avec une clef conceptuelle qui n'est pas faite pour eux. Et en tout cas, ce premier regard fidèle des Apôtres sur leur Maître n'a fait place que lentement à d'autres manières de pensée et de langage; de là des textes un peu traînants, que nous avons peur d'utiliser, parce que nous prenons pour de l'insuffisance ce qui n'est que de la gaucherie; de là surtout des passages qui peuvent être lus dans les deux directions, parce qu'ils marquent la transition, non par édulcoration de l'idée ou minimisation de la doctrine, mais au contraire par volonté tenace d'être vrais dans les deux directions, afin de pou-

ainsi lui-même, le Seigneur Jésus-Christ, nous l'a enseigné; ainsi nous l'a transmis la foi de nos pères. »

En une page classique du « Christus », le P. Rousselot a montré l'éminente et décisive valeur religieuse de la définition de Chalcédoine : « Que *le même* soit à la fois mon frère et mon Dieu, n'est-ce pas ce qui fait toute la joie et toute la grandeur du christianisme..., etc... » (*Christus*, la Religion chrétienne, Section II, paragr. 2.) Mais on connaît moins peut-être une magnifique page de Mgr Duchesne sur le même sujet, dans « Eglises Séparées », Fontemoing, 1905, p. 39; il est vrai qu'elle vise plutôt *Ephèse* (431) que *Chalcédoine* (451) : « Jésus-Christ est vraiment Dieu en nous. Le chrétien le touche directement, par l'union physique, encore que mystérieuse, sous les voiles sacramentels de l'Eucharistie. Par ce corps et ce sang il arrive au contact avec Dieu... Au pauvre laboureur du Delta, à l'ouvrier obscur du port de Pharos, [la théologie de Saint] Cyrille, [c'est-à-dire celle des Conc. d'Ephèse et de Chalcédoine] permet de toucher Dieu en ce monde, sans extase, sans ascèse extraordinaire, et de s'assurer, par ce contact d'où sort une parenté mystique, de sûres garanties pour l'au delà. »

Ce qui est navrant, c'est que nous soyons d'accord avec toute l'immense Eglise Grecque, dite Orthodoxe, sur ces vérités définies à Chalcédoine, et que, cependant, nous restions séparés les uns des autres. Comment peut-on s'entendre sur un texte aussi formidable, aussi exigeant, et ne pas s'entendre sur le reste?... Mystère des malentendus humains!...

voir, de quelque côté qu'on les aborde, enseigner la même vérité, — comme ces portraits d'artiste qui regardent toujours le spectateur, quelle que soit la porte par laquelle celui-ci entre au Salon ou au musée. De là aussi, pour tout dire d'un coup et à l'avance, de là tant de versets du N. T. qui sont vrais dans la nature humaine aussi bien que dans la nature divine, à cause de cette unité de la personne du Fils à laquelle pour finir les rapporte l'auteur. Car il faut déjà signaler ici une singulière force de choc en retour des théologies sur elles-mêmes.

Dans la visée classique du prologue de saint Jean, nous pensons et nous nommons la personne avant d'affirmer sa nature humaine. Notre regard porte d'abord sur le Verbe préexistant, et comme pour le voir intellectuellement, la mention de la nature humaine n'est point nécessaire, — nous avons pris l'habitude, excellente pour la clarté de nos idées, de parler du Verbe, c'est-à-dire de la personne, — avant l'Incarnation, c'est-à-dire abstraction faite de sa future nature humaine. Et lorsque ensuite nous parlerons de celle-ci, nous pourrons — « precisive » — parler d'elle comme d'une chose, « principium quo », abstraction faite de la personne que nous connaissons déjà, « principium quod ». La pensée humaine a parfaitement le droit de ne considérer par abstraction que la nature lorsqu'à l'avance elle possède la personne à qui l'attribuer à la première réquisition de la réalité concrète. — Et ne visant que la nature humaine, nous ne réclamons pour elle que les textes où sont affirmés ses caractères d'humanité, — puisque nous savons déjà que c'est la nature humaine du Verbe éternel et que notre foi en la divinité du Christ est déjà mise en sûreté.

Mais supposons que nous employions la direction contraire, et qu'au lieu de penser à une personne divine possédant une nature humaine, nous pensions à une nature humaine subsistant en une personne divine. L'arrêt abstractif sur la nature va nous exposer aux plus grands dangers : d'abord notre esprit n'aime pas à regarder une nature concrète avant sa personne, cette

attitude intellectuelle ne nous étant pas instinctive[1]; ensuite une nature a normalement une personne de son ordre métaphysique. Parler sans précautions de la nature humaine de Jésus sans savoir encore qui est Jésus, c'est encore supposer que Jésus n'est qu'un homme, c'est-à-dire que c'est nier à l'avance le christianisme que l'on veut exposer. D'où la nécessité, pour ceux qui regardent dans cette direction, d'anticiper sur ce qui doit suivre, de voir dans cette nature humaine tout ce qui montre qu'elle est la nature humaine de Dieu, et même tout ce qui exige qu'elle soit la nature humaine du Fils de Dieu. On dira donc volontiers — et non pas dans un sens monophysite — que cette nature humaine est divine et même qu'elle est filiale. Car enfin c'est la nature humaine de quelqu'un, — et ce quelqu'un est le Fils de Dieu: et le moyen que la personne ne mette pas son cachet sur sa nature, et ne s'y fasse pas reconnaître de quelque manière! Si, comme nous pensons pouvoir le montrer, la route qui va de la nature à la personne fut la route de la foi qui découvrait, et donc la première en date, elle a laissé des traces, même lorsque l'autre, celle de la foi qui expose normalement, eut prédominé. On garda longtemps l'habitude de parler des caractères divins de la nature humaine de Jésus, c'est-à-dire en traduisant dans notre langage actuel, des privilèges créés de la sainte humanité qui sont les preuves visibles de la divinité de la

1. Elle est pourtant habituelle à la théologie latine dans l'exposé du mystère de la Trinité. Nous parlons couramment, dans nos catéchismes et nos sermons, de Dieu qui existe en trois personnes, c'est-à-dire d'une nature divine qui subsiste en trois hypostases. Mais d'abord le *Credo* de Nicée, le *Credo* de notre grand'messe, traduit du grec, est écrit dans l'autre style : le Père qui a un Fils et un Esprit dans l'unité de substance ou de nature; et notre façon latine de penser et de parler ne s'est imposée qu'à partir du moment où ce symbole eut pour toujours mis la foi trinitaire à l'abri des hérésies. Et malgré ce symbole, des théologiens du Moyen-Age, comprenant mal leur propre langage latin, imaginèrent d'hypostasier de quelque manière l'unité de nature indépendamment des trois personnes; si forte est la tentation de ne jamais penser une nature sans une personne. D'où la bizarre erreur de la quaternité divine, à laquelle fait allusion, pour la condamner, le 4e Concile de Latran de 1215, dans un décret très précis, mais dont le texte même, moins lyrique que celui de Nicée, est une preuve de toutes les précautions intellectuelles et littéraires qu'un latin doit prendre lorsqu'il pose la nature divine avant les personnes.

personne de N.-S. Et les textes longtemps, — c'est le P. de Régnon qui fait incidemment cette remarque — « parlèrent du Christ pour ainsi dire, en bloc, sans paraître distinguer suffisamment entre le Dieu et l'homme. De là des textes difficiles à expliquer. Ne serait-ce pas que les Pères des premiers siècles, Tertullien, Irénée, Hilaire, comprenaient mieux que nous l'intimité de l'Union hypostatique ? Par l'Incarnation, la sainte humanité s'est tellement moulée sur le Verbe, que dans le Christ les vertus humaines ont pris la forme même des perfections personnelles du Verbe, à ce point que le Christ dit la même chose, prononce les mêmes mots et comme Verbe et comme homme[1]. »

Mais lorsque le monophysisme eut abusé de cette manière de parler, la théologie latine renonça à l'adjectif divin pour désigner les caractères de la nature humaine qui trahissent la divinité de la personne. Aujourd'hui que le monophysisme n'est plus à craindre, — au moins chez les théologiens[2], il n'y a peut-être plus d'inconvénient à dire que beaucoup de nos textes christologiques, — presque tous ceux qui parlent des relations de Jésus avec son Père, — sont vrais deux fois dans deux significations différentes : vrais de la nature humaine dont ils expriment la direction de religion filiale toute tendue vers le Père, — et tendue de telle sorte et si éminemment qu'à travers cette sainte humanité la foi découvre le second sens, le sens éternel, celui des relations de la Seconde Personne avec la Première. C'est d'ailleurs ce que la Scolastique ne cesse d'affirmer lorsqu'elle dit que les missions sont dans l'ordre des processions, — en d'autres termes que celles-ci ont des effets temporels conformes aux relations éternelles des Personnes divines. Qu'est-ce à dire en christologie, sinon que la nature humaine créée du Fils envoyé est filiale, — non pas seulement parce qu'en métaphysique elle relève hypostatiquement du Fils, —

1. De Régnon, op. cit., tome III, p. 180-181, à propos du « Pater major me est », — et de l' « in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. »

2. Car beaucoup de fidèles insuffisamment formés en gardent des traces dans leurs dévotions.

mais aussi, parce qu'étant celle du Fils, elle est dans sa psychologie naturelle et surnaturelle toute tendue vers Dieu, comme la nature d'un fils aimant vers la personne de son père. Le divin intérieur de Jésus, disent les mystiques, entendant par ce mot la nature humaine du Christ, est conforme au mystère du Verbe éternel. Si le Père a pu créer la nature humaine en général à sa ressemblance, et faisant l'homme « y mit d'abord la bonté », à plus forte raison le Fils a-t-il pris hypostatiquement une nature concrète à son image, où les vertus humaines de charité et de religion se sont modelées sur la relation éternelle qui l'unit à son Père.

Ces choses sont peut-être subtiles à expliquer dans notre visée actuelle portant d'abord sur la Personne éternelle ; et voilà pourquoi nous renonçons trop vite à utiliser ces doctrines. Mais les vérités devaient être plus simples à dire et à penser dans la direction primitive qui prit d'abord contact avec la nature humaine et historique du Verbe incarné.

*
* *

Nous croyons pouvoir distinguer trois étapes dans le passage d'une visée à l'autre : un premier temps, celui des toutes premières adhésions à la divinité du Christ, où celui-ci apparut comme une nature humaine, on peut même dire comme un homme, s'achevant en une personnalité divine ; un second moment, où le Christ affirma sa personne divine à travers les « signes » (c'est un mot éminemment johannique) que celle-ci imprimait en sa nature humaine ; une troisième et suprême attitude intellectuelle, celle du Prologue du Quatrième Evangile, où l'on parla du Verbe préexistant, c'est-à-dire de la Personne divine, avant de parler de son incarnation et de la nature humaine historique.

Aux trois paragraphes, consacrés à l'étude de ces trois concepts, à la fois distincts et identiques, il conviendra peut-être d'ajouter une quatrième partie pour

rendre à la théologie de saint Paul, dans cette distribution, sa place et sa part, qui sont immenses.

On voudra bien remarquer que les pages qui vont suivre n'ont pas précisément pour but d'inventorier une fois de plus le contenu de la révélation du N. T. ni l'enseignement que Jésus nous a livré sur lui-même. Ce travail a été si souvent recommencé, et toujours avec succès, à mesure que les hérésies ou les négations ont forcé les théologiens à l'approfondir toujours davantage. En ces derniers temps, par exemple, après la crise du modernisme, nous avons tous lu les admirables analyses des PP. Lebreton et de Grandmaison. Le présent essai porte sur *la forme* de l'enseignement primitif ; on voudrait entrer dans le mouvement intellectuel dessiné par la pensée chrétienne à ses origines. Quelle route a-t-elle suivie pour adhérer à la divinité de Jésus-Christ? par quel bout est-elle entrée dans ce mystère? Il s'agit moins ici de métaphysique que de logique. Mais finalement c'est toujours de la vérité qu'il est question. N'est-ce donc rien, même lorsqu'on possède une doctrine comme un trésor, que de savoir par quelle porte elle a pris possession de l'esprit humain, de la saisir en quelque sorte à son entrée sur notre seuil, en pleine marche encore, et de reconnaître à cet instant sa direction, marque de sa vie ? En tout cas, un tel travail est indispensable à la pleine intelligence des textes primitifs, qu'on ne comprendrait pas si on les prenait seulement pour des documents inamovibles, alors qu'ils sont éminemment des *sources*, c'est-à-dire des flots qui coulent et qui se meuvent pour porter une doctrine immuable. Si aujourd'hui par exemple, sur la foi de Chalcédoine, nous croyons à l'unité hypostatique des deux natures, n'est-il pas intéressant de découvrir quel bouillonnement de pensée avait commencé de donner naissance à cette croyance, aujourd'hui sacrée et précise, à l'origine divine et exigeante, lorsqu'elle créa la crise qui nous apporta la vérité et la vie. Le mystère du Christ ne doit-il pas être toujours replacé devant l'intelligence chrétienne, pour que, sans y rien ajouter ni en rien retrancher, elle en prenne toujours mieux

possession ; sinon nos formules dogmatiques les plus exactes, à cause même de la sécurité qu'elles procurent à notre orthodoxie, finiraient, après avoir été les robes nuptiales de la vérité, par devenir des linceuls pour les hypogées royales où dorment des dieux morts.

I. — De la nature humaine a la personne divine.

La première fois que, sur le bord de l'eau, Pierre, Jacques, André, Jean, rencontrèrent Jésus de Nazareth, ils ne le connaissaient encore que comme un homme ; et jusqu'à nouvel ordre ils continuèrent de lui prêter une personnalité humaine, semblable à la leur, — mais déjà dominatrice et attirante : *filius fabri*[1]. Comment, lorsqu'ils n'avaient point encore la foi, auraient-ils pu le penser selon d'autres catégories intellectuelles? Nous oublions trop facilement que le nom de Jésus, qui est pour nous le nom du Verbe Incarné, était à cette heure pour les compatriotes du Sauveur le nom d'un homme comme eux : *Jesus propheta a Nazareth*[2]. Ces deux syllabes au son desquelles aujourd'hui tout genou fidèle fléchit au ciel et sur terre, ces deux syllabes désignaient simplement un individu pris dans l'humanité. Et le premier regard de foi à demi-chrétienne que posèrent sur le jeune Rabbi ses égaux de la veille ne consista pas du tout à substituer dans leur pensée d'hier un Dieu à un homme, mais à reconnaître qu'une vision simple et ordinaire ne rendait pas compte de ce qu'était réellement le Fils de Marie. Leur jugement à son sujet réclamait un accroissement : il fallait pousser plus loin et plus haut l'idée déjà très respectueuse et très admiratrice que leur amitié cultivait à son endroit, — et avouer que cet homme achevait quelque part son être par des relations personnelles et inouïes avec Dieu, pour lesquelles le mot précis manquait encore. Les noms de transition, Fils de l'homme, Messie, et peut-être au début le titre même

1. Mt XIII, 55.
2. Mt XXI, 11 ; Act. X, 38, etc...

de Fils de Dieu, continuaient d'ailleurs d'insérer vigoureusement Jésus de Nazareth parmi les membres de l'humanité. Mais s'il avait commencé d'être pris pour un homme[1], *habitu inventus ut homo*, on voyait bien maintenant qu'il terminait son mystère en divinité. Oh ! splendeur et tendresse de ces premiers regards étonnés où la foi naissante ébaucha ses premières adhésions, et qui inaugurèrent sur la terre les primitives attitudes chrétiennes. Quelle erreur serait de se représenter ce mouvement de pensée sous l'aspect de la substitution absolue d'une idée tout à fait neuve à une idée reconnue totalement fausse, sous la forme d'une transsubstantiation de l'humanité en divinité. Ce fut beaucoup mieux : une addition, une correction apportées au jugement d'hier, afin de pouvoir conserver toutes les solides réalités humaines et amicales auxquelles on s'était d'abord accroché. Et comme nous sommes loin ici de cette scène qui clôture le livre de Tobie, et dont Rembrandt au Louvre nous donne la sensation quand il dessine l'énergique coup de jarret de l'Archange qui remonte aux cieux dans le remous vainqueur de sa robe céleste : un homme, un compagnon de voyage, se transforme tout à coup en habitant du paradis, et dépouillant les apparences où jusqu'alors s'était voilée son immatérialité, s'affirme tel qu'il est vraiment, le messager spirituel de Dieu, l'hôte essentiellement invisible du ciel. C'est ainsi peut-être qu'au catéchisme ou au cinéma, certaines imaginations d'enfants se représentent la révélation du Fils de Dieu et le dogme chrétien. Mais dans l'Evangile, il n'y a pas un mot pour favoriser de pareilles conceptions, qui aboutiraient immédiatement aux hérésies docètes, et par celles-ci plus tard à l'apollinarisme et au monophysisme. Il n'y a dans nos sources aucune trace de docétisme : celui-ci n'apparaît qu'à la génération suivante, lorsqu'avaient disparu de cette terre les derniers témoins oculaires de la vie de Jésus ; — et encore l'erreur séductrice et funeste fut-elle immédiatement barrée par les Pères Apos-

1. Phil. II, 7.

toliques, qui en certains endroits, lorsqu'ils la rencontrent, rugissent d'effroi ou pleurent de colère. Dans le Nouveau Testament, nous touchons la pleine, solide et résistante réalité historique de Jésus de Nazareth ; non pas seulement au sens moderne de l'historicité fondée sur des documents, mais au sens matériel et corporel de la réalité humaine qu'est la sienne, et d'où part tout le mouvement chrétien et tout le dogme catholique. Nous sommes d'abord en présence d'un homme, et sans que rien soit nié de cette expérience concrète, la foi ajoute que cet homme est le Fils de Dieu, en chargeant tous les jours cette vieille expression biblique et messianique, d'exigences nouvelles. Un tel travail, un tel mouvement, imposé aux intelligences des auditeurs, se traduirait aujourd'hui en termes de péripatétisme en disant que les esprits se sont élevés de la nature humaine à la personnalité divine ; Jésus de Nazareth, le compagnon d'hier, achève en divinité son être aimable et mystérieux.

On peut discuter la valeur d'exactitude dogmatique de cette dernière formule, qui essaie de saisir ces visions primitives ; aussi bien, celles-ci, au début, lorsque les cœurs résistaient encore, ont pu paraître assez troubles. Mais, à aucun moment, on n'a le droit d'engager le christianisme naissant dans une direction docète et monophysite qui, en cette première heure, est inexistante et impossible. Et la route qu'a prise naturellement la pensée chrétienne, étant donné son point de départ : *filius fabri*, — et son point d'arrivée : *filius Dei*, c'est la ligne où le second terme ne remplace le premier qu'en continuant à lui faire une place et à lui reconnaître une profonde vérité : Fils de Dieu, Jésus est toujours Fils de Marie.

Cette route, nous la reconnaissons, pauvres disciples d'Aristote que nous sommes ; c'est celle qui va de la nature à la personne[1], et dans le cas présent, de la

1. Nous espérons bien qu'on ne nous reprochera pas de jeter dans une lecture évangélique les noms de nature et de personne qui ne se trouvent pas dans nos textes. Eh ! qu'importe qu'ils n'y soient pas, si déjà cette pensée chrétienne des premiers jours s'en va

nature humaine à la personne divine. Mais nous avons quelque peine à suivre cette direction, depuis que le Prologue du Quatrième Evangile a définitivement mis en tête de notre concept du Christ la personnalité divine. Pierre, Jacques et André, au contraire, avaient vu l'homme d'abord, sauf à l'affirmer Dieu lorsqu'ils l'eurent entendu. Leur foi en la divinité du Sauveur, où tout le christianisme est contenu comme un être vivant dans son germe, leur foi ne dut pas immédiatement partir de l' « *In principio erat Verbum* ». Mais *cet homme est Dieu, cet homme est le Fils de Dieu,* telle était la direction familière de leur pensée. Le premier regard porta donc sur ce que nous appelons maintenant la nature humaine. Et tandis que nous ne la considérons jamais qu'après avoir affirmé mentalement la personne qui en est le sujet, à moins que nous n'en parlions d'une façon purement abstraite, les disciples au contraire atteignirent d'abord la nature concrète et ensuite la personne. Quelle que soit la pénible torsion mentale que cette façon de voir impose aux habitudes de notre esprit, nous ne comprendrons peut-être jamais très bien certains de nos textes originels si nous n'essayons pas au moins de faire effort pour adopter un instant cette position. Nous avons peine à penser à cette nature humaine qui pouvait être le sujet d'une proposition sans être hypostatique. Mais quelque étrange que nous paraisse cette construction logique, il semble bien qu'elle soit la première en date dans les as-

d'un seul élan dans la direction qui aboutira aux définitions de Chalcédoine. Lire un texte, ce n'est pas seulement répéter ses syllabes écrites, c'est aussi y découvrir toutes les exigences intellectuelles qu'il porte en ses entrailles vivantes : *exsultavit infans in utero... quis, putas, puer iste erit?* — On pourrait, en s'obstinant à remplacer continuellement ces vocables clairs et commodes de nature et de personne par leurs équivalents de la première heure, construire des phrases pénibles qui, à force de précautions, finiraient par éviter l'hérésie, v. g. « le fils de l'homme qui est devant nous et qui nous parle, né de la femme selon la chair, est aussi né de Dieu avant toute créature. » Mais, avec ce système de langage, ou bien on se contenterait de reproduire les textes connus, et, dans ce cas, pourquoi ne pas acheter tout simplement une bonne édition du N. T.? ou bien on s'écarterait de la lettre dans le but de la résumer et de la traduire, c'est-à-dire que l'on recommencerait sans autorité et avec des matériaux de second ordre le travail que l'on reproche à l'Eglise d'avoir osé faire dans la langue philosophique la plus universaliste et la plus rigoureuse qui soit.

sises chrétiennes. Elle appuya d'abord la foi de ceux qui en se levant et en se couchant, en marchant et en mangeant, voyaient, entendaient cet homme qui était le Fils de Dieu.

Les tout premiers textes, prononcés sur N.-S. par des personnes inspirées du Saint Esprit avant qu'il ne parlât lui-même, ou prononcés plus tard par des personnes qui ne l'avaient pas entendu, — iront donc de la nature humaine à la personne divine, pour affirmer que la première est de la seconde. Mais comme c'est une façon de parler qui n'est pas habituelle à l'intelligence humaine, les passages qui utilisent cette visée sont gênés et torturés. C'est cependant une manière de penser qui est légitime. Et puis, ces versets et la visée mentale qui les inspirent seront décisifs contre le docétisme à venir. Ils partent d'une réalité humaine, qui matériellement n'est pas divine, et ils l'affirment Fils de Dieu. Cette visée, recouverte plus tard par d'autres, a pu d'ailleurs se maintenir longtemps en sourdine, et il est possible que certains textes postérieurs, que nous lisons ordinairement dans la direction contraire, celle qui va de la personne divine à la nature humaine, puissent aussi se lire dans la première direction, et avoir ainsi deux sens complémentaires. Cette hypothèse n'est pas invraisemblable, si l'on se souvient que l'intelligence humaine procède volontiers par retouches progressives plutôt que par tournants brusques.

En tout cas, la foi des premiers disciples ne pouvait que prendre cette direction, car enfin ils avaient connu l'homme avant de connaître le Dieu, et il était tout naturel qu'ils partissent de l'humanité pour affirmer la divinité. Nos théologies suivent encore ce chemin quand elles veulent étudier à part la nature humaine du Christ. Nous disons alors : la sainte humanité de N.-S.-J.-C. ou du Fils de Dieu. Seulement nos expressions, burinées par des siècles d'enseignement, sont strictement correctes : par l'emploi au concret du terme général et universel d'humanité, nous maintenons la réalité de la nature humaine du Christ, et ce-

pendant nous écartons impitoyablement toute idée d'une personne humaine, nous décapitons cette sainte humanité de toute personnalité de son ordre. Les premiers témoins ont franchi cette étape avec un vocabulaire moins commode que le nôtre : leur pensée est orthodoxe, mais la langue peut leur fourcher un peu. Songez donc qu'hier encore ils croyaient à une personne humaine dans le Christ ; ils continuent, par conséquent, de parler de son humanité comme d'un être qui se tient, seulement ils la font se tenir en et par quelqu'un qui la dépasse. Ainsi le mot du Christ, entendu au simple sens juif de Messie, avait abrité dans ses syllabes la simple vision d'un homme divin ; dès qu'on eut la foi, il fallut toute de suite réunir sous ce nom quelque chose qui était de l'homme et quelqu'un qui était plus qu'un homme. Mais pendant quelque temps, on continua à partir de ce quelque chose pour nommer ce quelqu'un[1] et cette torsion intellectuelle nous valut quelques phrases très gauches, mais pour nous extrêmement précieuses, car elles sont les témoins de la toute première théologie chrétienne, de la toute première langue chrétienne, celle qui n'a pas duré, mais qui comme toutes les origines fécondes, continue d'influencer en sous-sol les théologies suivantes.

Voici peut-être quelques-uns de ces vestiges archaïques de la pensée chrétienne. Ceux qui nous semblent les plus représentatifs appartiennent à l'Evangile de l'Enfance :

Mt. 1.20 : *quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est.*

Lc. I, 35 : *quod nascetur (ex te) sanctum [erit ?], vocabitur Filius Dei*[2].

1. C'est une nécessité pour l'esprit humain de ne pouvoir admettre l'existence d'une nature qu'en la concevant concrètement, c'est-à-dire dans un suppôt ou une hypostase. Contra Gentiles, lib. I, cap. 30 — Summa Theolog., Ia p., q. 13, a. 1, ad 2.

2. Le centurion du Calvaire, lorsqu'il essaie sans catéchisme préparatoire d'esquisser un acte de foi chrétienne, a bien l'air de parler dans ce langage malhabile : Mc. XV, 39 (et parall.) : *vere hic homo Filius Dei erat.* (Dans le grec, *homme* a l'article, *fils de Dieu* ne l'a pas).

Quod nascetur ex te Sanctum. Bien qu'il ne faille point abuser des commentaires construits sur une base textuelle trop étroite, nous pouvons admirer l'exactitude de ce vocable au neutre, plein de mystères et de leçons, et qui, tout en insérant vigoureusement l'enfant qui va naître parmi les membres de l'humanité où il prend rang par sa nature, réserve pour demain, au masculin, le nom de sa personne, — *vocabitur* [*quia erit*] *Filius Dei.*

En écrivant de la sorte, l'évangéliste souligne le côté par où le mystère nous fut d'abord révélé, et qui le rend tout de suite si cher à notre foi et à nos espérances : Jésus naît de la race humaine. Fils d'Adam moins le péché, fils des patriarches dont il comble les espoirs, il est de ce sang et de cette nature qui sont les nôtres, — et dont nous sommes si fiers lorsque nous les gardons purs tels que Dieu les veut, — si lamentablement honteux quand nous profanons en nous le don divin.

Arrière tous ceux qui, sous prétexte de grandir mon Sauveur, le feraient évanouir en une vision insaisissable ; arrière toutes les rêveries de la gnose et toutes les pudeurs du docétisme ! On oserait presque retourner le verset de la Genèse et dire : *factus est Deus ad imaginem et similitudinem nostram.* Mais voici que déjà nous choisissons comme sujet de la phrase le nom de la personne, en conformité avec nos habitudes théologiques ; alors que nous prétendions garder contact avec ce christianisme naissant qui suivait l'autre direction et qui dans le réalisme de l'Annonciation, nous montrait ces chastes entrailles vivantes d'un germe nouveau qui était un germe humain. La vie nouvelle qui s'agitait dans le sein de la Vierge était une vie humaine, mais, oserions-nous dire, vivante pour le compte métaphysique du Fils de Dieu : *juris Filii Dei.*

O mon Dieu, laissez-nous, malgré la délicatesse de ce mystère, ou plutôt à cause de sa délicatesse et de ses charmes, laissez-nous demeurer paisibles, attentifs, émus, devant tant de réalités accumulées. Notre nature, cette splendide et douloureuse nature humaine, est désormais la vôtre et un corps commence de gran-

dir animé par une âme dont il faut dire qu'ils sont tous les deux les vôtres... Ce qui nous attire, en ces débuts de l'Incarnation, c'est votre humilité, mais cette humilité vue de notre côté est une égalité : *totus in nostris...*

Et lorsque désormais, rentrant dans nos profondeurs, nous vivrons davantage notre propre nature mieux connue, nous penserons que, le péché mis à part, vous avez passé par ces routes psychologiques où nous nous découvrons nous-mêmes tous les jours.

Mon Dieu, donnez-nous de n'avoir pas peur de votre humanité, et de ne jamais substituer à votre dogme, par fausse pudeur, nous ne savons quelles hérésies bâtardes condamnées par votre Eglise...

Lorsque cette Eglise, se souvenant du *Lamma Sabacthani* crié par Jésus sur le Calvaire, et de l'*In manus tuas* où s'éteignit la voix mortelle du Sauveur, lorsque l'Eglise nous invite à mettre mentalement sur les lèvres et dans le cœur humain du Christ les vieux versets du prophète en son dénuement, il faut bien, sur ces terres messianiques d'où s'élance notre piété chrétienne, que nous interprétions d'abord ces textes de la seule nature humaine du Christ — et que nous retournions en chantant les Psaumes à la visée primitive des apôtres rencontrant Jésus de Nazareth pour les premières fois[1].

1. Les mystiques, qui ont toutes les audaces, ont retrouvé souvent, par la seule force de leur contemplation, ce premier regard sur le Mystère de l'Incarnation. M. Olier, par exemple, a osé sonder cet abîme :

« Comme homme, Notre-Seigneur était créature, et, par conséquent, néant : ainsi tout ce qu'il était venait d'ailleurs; il venait de Dieu... qui l'avait tiré du néant... C'était là la source de l'humilité du Fils de Dieu, et qui faisait qu'il était si humble et plus humble que tous les hommes ensemble, car, ayant plus de lumière du néant de la créature que tous les hommes, il en était incomparablement plus avili, humilié et abaissé devant ses yeux et devant la majesté de son Père, dont il connaissait si parfaitement la grandeur. Il voyait clairement qu'en tant que créature il n'était rien de soi, non plus que le reste des hommes, et que son Père l'avait tiré de l'abîme du néant pour le rendre dépositaire de tous ses biens. Pour cela il était perpétuellement anéanti devant lui, avouant qu'il n'était rien. » (Jean-Jacques Olier, *Introduction à la Vie et aux Vertus Chrétiennes*, chap. V, *de l'Humilité*, section 3.).

Cette page est rigoureusement orthodoxe, puisqu'elle ne vise que la nature humaine, mais elle n'est pourtant pas dans notre style habituel, sauf peut-être lorsque nous commentons cette phrase si

Il n'est pas étonnant que ces mêmes apôtres, dans leurs premiers discours des Actes, lorsqu'ils eurent à prêcher la divinité de Jésus de Nazareth à des gens qui n'étaient pas préparés à l'entendre, retombèrent dans des formules analogues à celles de l'Evangile de l'Enfance : Act. 1,22 : *virum approbatum a Deo.*

Act IV, 27 : *sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti* (*Domine*).

Act. X, 38 : *Jesum a Nazareth : quomodo unxit eum Deus Spiritu Sancto... quoniam Deus erat cum illo.*

Pour accentuer la valeur dogmatique de ces textes, littéralement un peu pauvres, on dit volontiers que le mot *puer* équivaut à *filius*, etc... Soit, c'est possible ! Mais l'interprétation que nous proposons n'a pas besoin de ces substitutions. S'il y a de la faiblesse dans ces textes, prononcés et écrits pour faciliter à des adversaires d'hier leur adhésion à la religion nouvelle, pour ménager les transitions et amortir les chocs, comme le fit saint Paul pour les Athéniens de l'Aréopage — c'est dans les mots : *approbatum, unxisti*, plus bibliques qu'évangéliques. Mais les mots *vir, puer*, vont très bien : les Apôtres parlent d'un homme, d'un serviteur de Dieu (à la condition d'enlever mentalement à ces termes de nature individuelle leur finale hypostatique), dont l'être humain s'achève en personnalité divine. C'est le premier regard ! Dès qu'il s'affaiblit encore, comme par exemple chez les disciples d'Emmaüs à l'aller du voyage, on ne retrouve en Jésus

énergique où Notre-Seigneur, faisant momentanément abstraction de son mystère divin, dit dans les Synoptiques : *quid me dicis bonum? nemo bonus nisi solus Deus* (Luc, XVIII, 19 et parallèles). Ordinairement, nous énonçons le mystère du Christ à partir de sa personne ; et les fondements de son humilité nous apparaissent alors si complexes et si riches qu'on nous excusera de les exprimer ici en langage d'école : étant Fils éternel, et non pas Père, le Christ peut, dans sa nature humaine, adopter une attitude de dépendance (et donc d'humilité) à l'égard du Père, qui est une participation créée à la direction de cette procession éternelle où, sur pied d'égalité de nature, il est terme et non pas principe. Et, de cette attitude-là, qui est celle des discours après la Cène par exemple, M. Olier s'émerveillait ailleurs, puisqu'elle est l'une des colonnes de la spiritualité de l'Ecole Française : c'est la religion même du Verbe Incarné adorant son Père. Le paragraphe suivant nous dira comment Notre-Seigneur, dans les Evangiles, nous en a donné la notion précise.

de Nazareth que l'homme sans rien de plus, *de Jesu Nazareno, qui fuit vir propheta, potens in opere et sermone coram Deo et omni populo* (Luc., XXIV, 19).

C'est peut-être aussi dans cette voie-là qu'on pourrait chercher une interprétation plus souple du verset si difficile de la suscription de l'Epître aux Romains, Rom. 1, 4. Saint Paul, lorsqu'il parlait de cette résurrection qui avait constitué dans sa puissance de Fils de Dieu *qui? quoi?* ne retournait-il pas tout à coup à une visée intellectuelle qui ne lui était plus habituelle, mais qui avait existé et où l'on regardait d'abord cette humanité sainte élevée jusqu'aux hauteurs du Fils de Dieu[1].

En tout cas, cette direction de la pensée synoptique à ses débuts semble être la seule qui rende bien compte des textes qui dans Matthieu, Marc, Luc et les Actes, parlent des rapports de Jésus et du Saint-Esprit en un style qui ne sera pas repris par saint Jean. Celui-ci n'a jamais parlé de l'Esprit que pour dire que Jésus l'enverrait, et ce sont ces textes du IV^e^ Evangile qui établissent l'ordre des processions éternelles : l'Esprit procédant du Fils comme du Père. Dans saint Jean, il n'est jamais question d'une poussée de l'Esprit sur le Fils, parce que le IV^e^ Evangile est tout rempli des relations éternelles de personne à personne, où le Fils est principe de l'Esprit. Mais les Synoptiques, s'ils visent d'abord la nature humaine, peuvent dire sans inconvénient qu'elle subit l'action du Saint-Esprit. Des expressions comme celles-ci : *Jesus plenus Spiritu Sancto... agebatur a Spiritu* (Luc IV, 1) ne sont rigoureusement vraies que de la nature humaine, et elles rappellent le temps où le nom de Jésus dans l'esprit des compatriotes terrestres du Fils de Dieu, n'était encore qu'un nom d'homme pur et simple.

Et c'est de ce terre-plein d'humanité que la foi monta jusqu'à la divinité personnelle, hypostatique, du Fondateur. Mais ce Jésus qui grandissait ainsi jus-

1. Nous ne proposons ici cette lecture qu'avec hésitation. Aussi bien nous serons obligés de revenir sur les positions de Saint Paul.

qu'aux cieux, ne perdait pas dans l'esprit des siens cette adhérence à notre pauvre sol, où le christianisme authentique, de nos jours et toujours, appuie son vigoureux réalisme historique : *ecce homo*. C'est un homme que notre Christ, c'est un homme que le Fils de Dieu. « Jésus-Christ, le descendant de David, le fils de Marie, est réellement né, il a mangé, il a bu, il a été réellement persécuté sous Ponce-Pilate, réellement crucifié... S'il n'a souffert qu'en apparence, comme le prétendent certains infidèles qui ne vivent, eux, qu'en apparence, pourquoi donc suis-je enchaîné? Pourquoi souhaité-je combattre les bêtes? Est-ce pour rien que je vais mourir? » Ainsi parlait le vénérable évêque d'Antioche, Ignace, écrivant aux Tralliens (IX, X) et marchant au martyre, sous Trajan, *Christo quasi homini carmen dicens*, Pline le Jeune étant gouverneur de Bithynie.

(*A suivre.*)

Eugène Masure.

Lille.

La Morale de Tolstoï

Le 20 novembre 1910, dans une petite station de chemin de fer du centre de la Russie[1], après s'être enfui de sa maison, mourait à l'âge de 82 ans le comte Léon Tolstoï.

Aucun nom russe, aucun nom d'écrivain, peut-être, n'avait jamais été porté sur les ailes de la gloire aussi loin dans l'espace, aucun surtout n'avait pénétré aussi profondément dans les masses populaires. Cette renommée universelle, Tolstoï ne la devait pas toute entière à son talent ou à son génie.

Parmi les milliers de ses admirateurs, beaucoup n'ont jamais ouvert ses chefs-d'œuvre et ignorent même les noms de Vronsky, Lévine, Natacha et de Anna Karénine. Mais tous connaissent le prophète des temps nouveaux, l'apôtre de la future Cité de Dieu qui annonçait aux peuples le renouvellement prochain de la terre et la fin de toutes les misères humaines, dans un évangélique paradis de paix et d'amour. C'est à ce Tolstoï qu'allaient la vénération et le culte de ses admirateurs, tant en Russie qu'à l'étranger.

C'est de ce Tolstoï aussi que nous allons parler dans ce travail. Par son œuvre littéraire il reste et restera toujours, selon le mot de Tourguénef, « le grand écrivain de la terre russe ». Nous n'examinerons ici que l'œuvre philosophique et morale de Tolstoï.

I

Le comte Léon Tolstoï naquit le 28 août 1828 dans la propriété des Tolstoï, Yasnaya Poliana (Champ clair) au gouvernement de Toula à 150 kilomètres de Moscou. Très tôt orphelin de père et de mère il passa son enfance à la campagne où il n'eut d'autres maîtres que lui-même, ni d'autres règles que son caprice. Dans cette nature si riche et si complexe le premier

1. « Astapovo » sur la ligne de chemin de fer Moscou-Ieletz, au gouvernement de Tambov.

trait qui se révèle, celui qui sera le plus saillant de toute sa vie et qui a marqué aussi sa mort, c'est un amour intense, sauvage, parfois farouche, de son indépendance.

A 16 ans, il entre à l'université de Kazan se destinant, par une étrange inconséquence, à la carrière diplomatique. Il échoue à un examen, change d'université et vient faire son droit à Moscou où il se livre avec une fureur inassouvie à tous les débordements d'une nature sauvage que rien ne peut apaiser. Jeux de cartes et de hasard, duels à l'épée et au pistolet, débauche de tout genre, telle fut la vie que Tolstoï mena entre les années 1845-1847 à l'âge de 17 et 19 ans. Son frère Nicolas dut intervenir et emmener son cadet au Caucase dans un régiment d'artillerie avec le grade de sous-officier. C'était le temps de la guerre pour la conquête de ce pays. Existence pour Tolstoï délicieuse de nomade dans l'immensité rayonnante des espaces où le « moi » s'affranchit de toute contrainte et de toute gêne non seulement morale, mais aussi sociale, où l'être aspire avec une ivresse inconnue le troublant parfum de la liberté. Dans son délicieux roman-nouvelle « *Les Cosaques* » Tolstoï nous a dépeint la vie qu'il mena dans ces temps. Sous les traits du héros Dimitri Olénine il se peint lui-même. Et ce Dimitri Olénine est fasciné par un vieux cosaque nommé Yérochka et par sa conception de vie si nouvelle pour lui. « Pour moi », disait Yérochka, « tout se vaut. Dieu a tout fait pour le plaisir de l'homme. Il n'y a de péché en rien. Regarde plus tôt la bête : elle vit partout ; que ce soit dans les roseaux tartares ou dans les nôtres. Elle mange, elle boit tout ce que Dieu lui donne. On nous dit, à nous, que cela ferait lécher les poêles de l'enfer. Moi je n'en crois rien. On crèvera. L'herbe poussera sur notre tombe... Et ce sera tout !... Moi je suis un luron, un ivrogne, un voleur, un chasseur. Je suis ami de tous les hommes !... » et Olénine buvait ces paroles[1] ». Plus tard en déplorant dans sa

1. « Les cosaques ».

« Confession » ces folles années de sa vie, Tolstoï résumait ainsi l'état de son âme : « Je ne puis me rappeler ces années sans horreur, sans dégoût, sans souffrances... Le mensonge, le vol, la lubricité, l'ivrognerie, la violence, le meurtre ! Il n'y a pas de crimes que je n'aie commis[1] ». C'était pourtant la logique conséquence du principe de l'individualisme absolu si cher à Tolstoï. Il a blamé les actes, quant au principe il lui resta toujours cher et jusqu'à sa mort il fut le fond de sa vie et de sa doctrine[2].

En 1862, il épousait Mlle Sophie Bers et vint habiter avec sa jeune femme le domaine familial près de Toula. Ce furent à l'extérieur des années de paix et de joies intimes, ce fut aussi la période des grands romans. En 1869 paraissait « Guerre et Paix », puis différentes nouvelles, légendes populaires et en 1872 il commençait « Anna Karénine ». Néanmoins déjà en 1863, c'est-à-dire un an après son mariage à la date du 1er mars on lit dans le journal intime de Tolstoï ces simples mots : « La pensée de la mort... et dans ce même journal à la date du 6 octobre 1868 il écrivait : « Je glisse, je glisse de la montagne vers la mort... Je me sens à peine la force de m'arrêter. Cependant ce n'est pas la mort que je veux... Je veux et j'aime l'immortalité ! »

La Comtesse Tolstoï nous écrit dans ses mémoires, dont les extraits viennent d'être publiés : « ...le mécontentement de sa vie et sa recherche de la vérité prirent un caractère aigu à cette époque (1870), il avait même voulu se pendre, désespéré de ne pas aboutir dans ses recherches... il cherchait le sens de la vie, il cherchait la foi en Dieu, tremblait toujours à la pensée de la mort et ne trouvait rien qui pût le consoler et lui faire accepter l'idée de la mort. On eût dit que

1. « Confessions ».

2. Pour retracer la vie de Tolstoï avant sa conversion, comme pour le fait de la conversion elle-même j'ai suivi le récit et la documentation du P.P. Bernard dans son article si intéressant sur Tolstoï. (P. Bernard, Léon Nicolaevitch Toltoï. Etudes 1911, T. 126). Ce récit cadre admirablement bien avec mes souvenirs personnels sur Tolstoï et je n'ai eu qu'à le reproduire, parfois même textuellement, pour expliquer et traduire ma pensée. J. K.

son regard intérieur ne voyait plus que le mal et les souffrances des hommes, et que tout ce qui est beau, bon, joyeux, avait disparu...[1] » « Au début de cette crise », lisons-nous dans les mémoires de la Comtesse, « il s'attacha ardemment à l'orthodoxie et à l'Eglise *Il y voyait la communion avec le peuple*[2]. Mais peu à peu il s'écarta de l'Eglise. Il est difficile d'écrire comment s'opéra en lui cette révolution et exactement à quelle date elle se produisit[3] ».

Il semble que la lumière se fit brusquement par la voix d'un simple moujic. Voici comment Tolstoï raconte lui-même la scène dans son roman « Anna Karénine ».

Un paysan interrogé par le héros du romain, Lévine, qui n'est que Tolstoï lui-même, pourquoi un autre paysan nommé Platon fait crédit à son voisin tandis qu'un autre ne le fait pas, lui répond : « Les hommes ne sont pas tous pareils : tel vit pour son ventre, tel pour son âme, pour Dieu comme le vieux Platon. — Qu'appelles-tu vivre pour son âme, pour Dieu? cria presque Lévine. — C'est bien simple : vivre selon Dieu, selon la vérité. On n'est pas tous pareils, c'est sûr... — Oui, oui, adieu, balbutia Lévine en proie à une vive émotion... Vivre pour Dieu, selon la vérité, pour son âme. Les paroles du paysan trouvaient écho dans son cœur et des pensées confuses, mais qu'il sentait fécondes s'agitèrent en lui, échappées de quelque recoin de son être où elles avaient été longtemps comprimées pour l'éblouir d'une clarté nouvelle[4] ».

Pour comprendre la vie, conclura Tolstoï, *il n'y a qu'à se mettre à l'école des simples.*

« Je vis, je vis, s'écriait-il... Connaître Dieu et vivre, c'est la même chose ; Dieu c'est la vie... Ma lumière doit aller vers la lumière. La vie m'est donnée. En dehors d'elle il n'y a rien, sauf la source de toute vie : Dieu. Toute la doctrine de l'humilité, le renonce-

1. Comtesse S. Tolstoï : « Ma vie intime avec Tolstoï ». La Revue Hebdomadaire, n° 19 et 20, 1924, pp. 149, 297 et sqq.
2. C'est nous qui soulignons.
3. Comtesse Tolstoï, loco citato.
4. *Anna Karénine*, rom. éd. Nelson, T. II, p. 539, 540.

ment aux richesses, l'amour du prochain, n'a que ce sens que je puis faire la vie infinie. Mon rapport avec une autre vie n'est que mon ascension, ma communion, ma fusion avec elle dans la paix et en Dieu. Par moi-même je ne puis que comprendre la vérité et mes actes sont la conséquence de l'ascension de ma vie[1] ».

Tout lui semblait « possible, facile, joyeux » et c'est avec la conscience d'un rôle prédominant à jouer dans le monde que Léon Tolstoï inaugura officiellement cette existence d'apôtre qui a valu tant de gloire à son nom, tant d'autorité à sa parole, tant de prestige aux moindres actes de sa vie et tant de souffrances à ses proches.

II

Cette doctrine qu'il allait annoncer au monde, il va la chercher au plus profond de l'Evangile, dans la doctrine de Jésus-Christ; elle a été dénaturée par l'Eglise; il se flatte de la reconstituer dans sa vraie valeur. « A mesure que je lisais l'Evangile, mes yeux s'ouvraient à quelque chose d'absolument nouveau, ne ressemblant en rien à ce qu'enseignent les Eglises chrétiennes, mais répondant parfaitement à ma question vitale[2] ». « Il y a un dilemme posé devant les Eglises: le Sermon sur la Montagne ou le Symbole de Nicée. L'un exclut l'autre. Si l'homme croit sincèrement au Sermon sur la Montagne, le symbole de Nicée perd fatalement pour lui tout sens et toute valeur, et avec le symbole de Nicée, l'Eglise et ses représentants[3]. »

Or, voici comment Tolstoï le comprend ce sermon sur la Montagne dont il fait la pierre angulaire de sa morale:

« Vous êtes heureux, vous vagabonds: vous êtes dans le pouvoir de Dieu. Vous êtes heureux d'être maintenant affamés: vous aurez faim, mais vous serez rassasiés. Vous êtes heureux si vous souffrez et pleu-

1. « Critique de la théologie dogmatique ».
2. « La vraie vie ». Préface, éd. Fasquelle, 1901.
3. « Le Salut est en vous », p. 89-90. Paris, Perrin.

rez : après vous serez consolés... Mais c'est vous, les riches, qui êtes malheureux, parce que vous avez déjà reçu tout ce que vous désirez et ne recevrez rien de plus. Si vous êtes maintenant rassasiés, vous serez affamés. Si vous êtes maintenant gais, vous serez tristes. Vous êtes malheureux si tous vous louent, car tous ne louent que les menteurs. Vous, le sel du monde, vous êtes les maîtres du monde, si vous savez que le vrai bonheur est d'être vagabond ; mais si vous n'êtes vagabonds que d'aspects, vous êtes semblables au sel qui a perdu sa saveur, vous ne valez rien. Si vous comprenez cela, montrez par vos actes que vous voulez être des vagabonds et ne soyez pas semblables aux autres. Si vous êtes la lumière des hommes, montrez votre lumière, ne la cachez pas, que les hommes voient par les actes que vous connaissez la vérité et qu'ils comprennent en les voyant, que vous êtes les enfants de Votre Père Dieu[1] ». Ne croirait-on pas entendre en lisant ce commentaire des béatitudes la voix du vieux cosaque Yérochka prêchant le divin principe de liberté, suivant une exégèse que Tolstoï disait être la seule bonne étant la sienne ? Cette liberté qu'il avait toujours aimée avec frénésie, c'est au nom de l'Evangile qu'il la revendiquera dorénavant. Sa conversion consista précisément à faire de sa tendance naturelle une règle de conduite méditée et voulue, à transformer le modèle en motif. C'est au nom de l'Evangile qu'il prêche le retour à l'état de la nature. Il reprend le paradoxe de Rousseau, seulement chez lui, l'être abstrait est devenu un être vivant ; « l'homme de la nature » a pris corps dans le moujic russe.

Le premier devoir d'un vrai chrétien est donc d'être pauvre, d'être moujic comme la première béatitude est d'être vagabond sans feu, ni lieu.

« Le disciple du Christ sera pauvre, c'est-à-dire il vivra à la campagne, et non à la ville. Au lieu de se confiner chez lui, il travaillera aux champs ou dans la forêt ; il verra le soleil, la terre, le ciel, les animaux.

1. « Les quatre Evangiles ». Œuvres, T. XXI, p. 424 sqq. (cité d'après l'article du P. P. Bernard. Etudes, 1911, T. 126, p. 321).

Au lieu de chercher les moyens factices propres à exciter l'appétit, il aura faim trois fois par jour. Il dormira, au lieu de se retourner sur des oreillers mous en cherchant le remède contre l'insomnie. Il communiquera librement avec tous les hommes ; et, *chose précieuse, il ne fera pas ce qu'il ne veut pas faire* et ne craindra pas l'avenir[1] ».

Son Credo nous est exposé dans sa lettre adressée au Saint-Synode de Saint-Pétersbourg le lendemain de son excommunication. « Je crois en Dieu », écrit-il, « qui est pour moi l'Esprit, l'Amour, le Principe de toutes choses. Je crois qu'il est en moi comme je suis en lui. Je crois que la volonté de Dieu n'a jamais été plus clairement, plus nettement exprimée que dans la doctrine de l'Homme-Christ ; mais on ne peut considérer Christ comme Dieu et lui adresser des prières, sans commettre, à mon avis, le plus grand des sacrilèges. Je crois que le vrai bonheur consiste dans l'accomplissement de la volonté de Dieu ; je crois que la volonté de Dieu est que tout homme aime ses semblables et agisse toujours envers les autres comme il désire qu'ils agissent envers lui, ce qui résume, dit l'Evangile, toute la loi et les prophètes. Je crois que le sens de la vie est seulement d'accroître l'amour en soi ; je crois que ce développement de notre puissance d'aimer nous vaudra dans cette vie un bonheur qui grandira chaque jour et dans l'autre monde, une félicité d'autant plus parfaite que nous aurons appris à aimer davantage : je crois que cet accroissement de l'amour contribuera plus que toute force, à fonder sur la terre le Royaume de Dieu, c'est-à-dire à remplacer une organisation de la vie où la division, le mensonge et la violence sont tout-puissants par un ordre nouveau où règneront la concorde, la vérité et la fraternité[2]. »

On pourrait, nous semble-t-il, résumer toute la doctrine de Tolstoï dans une sorte de sorite conçu en cette forme :

1. « Ultimes paroles », éd. Bienstock, Paris, 1906, p. 238 (cité d'après le P. P. Bernard. Etudes 1911. T. 126, p. 325).
2. « Réponse au Saint-Synode », Œuvres, éd. russe.

La vocation de l'homme est de servir Dieu et le prochain en les aimant ;

Ce qui empêche d'exercer cet amour est le péché ;

Le péché n'existe que grâce aux justifications qui l'excusent et qu'on appelle les séductions ;

Les séductions ne sont possibles que grâce au mensonge ;

Or, ce mensonge est entretenu par la fausse religion ;

Donc pour remplir sa vocation, servir Dieu et le prochain en les aimant, l'homme doit s'affranchir du mensonge, abattre la fausse religion et se libérer de toutes ses déductions.

« Dieu se révèle dans l'homme raisonnable par le désir qu'a ce dernier du bonheur collectif et, dans le monde, par la tendance de chaque être isolé vers le bonheur individuel. Les deux bonheurs, collectif et individuel, tendent vers un seul but immédiat, défini et accessible : établir l'union à la place de la désunion. L'observation, la tradition, la raison nous révèlent ce but et nous montrent que c'est une œuvre divine, que nous sommes appelés à y participer et que l'amour, qui est l'aspiration de notre être spirituel, nous y engage. Le sens de la vie humaine en ce monde réside dans l'accroissement incessant du domaine de l'amour. Domaine qui va toujours en élargissant ses frontières : il est d'abord familial, puis amical, puis patriotique, mais il ne se contente pas, il s'étend, s'élargit de plus en plus pour embrasser l'humanité tout entière. »[1] Ici nous retrouvons l'idée de la fraternité si chère aux Russes, idée prêchée par plusieurs sectes à l'exclusion de toute autre. La mission de l'homme est d'élargir en lui le sentiment de l'amour et de le manifester autour de lui. C'est l'œuvre nécessaire pour accomplir la volonté de Dieu.

Mais, à cause de l'enveloppe corporelle qui l'empêche de se détacher complètement de son désir du bonheur individuel et égoïste, l'homme, bien souvent, agit en vue de son bien propre et contrairement à l'amour altruiste. Dans ce cas il se prive de la vraie

1. « Vraie vie », p. 16.

vie, il n'atteint pas le bien, il commet des péchés qui sont les obstacles naturels à la manifestation de l'amour.

Il existe trois sortes de péchés : a) ceux qui résultent du désir instinctif du bien personnel et que Tolstoï appelle péchés innés ou naturels. « Toute activité déployée pour accroître ou conserver des plaisirs végétatifs individuels est un péché inné[1] ».

b) Ceux qui résultent des traditions transmises par les mœurs et les institutions, ayant pour but d'augmenter le bien des individualités. Tolstoï les appelle péchés « héréditaires ou sociaux » ; et enfin

c) les péchés que l'on commet en recourant à de nouveaux moyens pour augmenter le bonheur égoïste. Tolstoï les nomme : « péchés personnellement et nouvellement inventés ».

Il existe six péchés empêchant la manifestation de l'amour. Le péché de la sensualité, de l'oisiveté, de la vénalité, de l'ambition, de la luxure et de l'ivresse.

Lorsque l'homme mange ou boit sans avoir faim ou soif, lorsqu'il met des vêtements dans un autre but que de se garantir contre le froid, lorsqu'il construit une maison non pour s'abriter contre les intempéries, mais pour augmenter les plaisirs de la satisfaction dans ses besoins, il commet le péché inné de sensualité.

Le péché de l'oisiveté, tant inné qu'héréditaire et inventé, est dans la jouissance du travail des autres. Cela est contraire au rôle de l'homme, car tout bien réel n'est acquis que par le travail et l'activité. « Qui protège sa vie corporelle perd sa vie véritable et c'est seulement en dépensant la vie du corps qu'on peut vivre de la vie véritable », dit l'Evangile.

Le péché vénal consiste à s'assurer pour l'avenir le bien personnel et à acquérir les objets en les accaparant. En le commettant, l'homme méconnait sa mission, il n'aide pas ses semblables, au contraire, il leur

1. « Vraie vie ».

enlève le nécessaire. La propriété est un péché de vénalité.[1]

Si l'homme lutte en employant des forces pour conquérir le bonheur individuel il commet le péché de l'ambition. « Les rois règnent sur les peuples et s'en enorgueillissent, mais que cela ne soit pas ainsi : quiconque veut être premier deviendra le serviteur de tous »[2]. Toute lutte entre les créateurs à la conscience éveillée est contraire au rôle de l'homme. Ici nous touchons au précepte central, à la clé de toute la doctrine de Tolstoï.

L'essence même de tout gouvernement, la violence, est à l'opposé des préceptes chrétiens. Les gouvernements et les classes dirigeantes s'appuient aujourd'hui non pas sur le droit, ni même sur un semblant de justice, mais sur une organisation si ingénieuse, grâce au progrès de la science, que tous les hommes sont pris dans un cercle de violence, d'où ils n'ont aucune possibilité de sortir[3] ».

Lorsque l'homme boit le vin, fume le tabac, boit du thé ou du café, lorsqu'il se pare, danse ou joue, quand il fait des mouvements excitants comme sont les mouvements de gymnastique, quand il prend part à des spectacles religieux ou profanes, quand il fait des génuflexions, quand il célèbre des fêtes, il commet le péché de l'ivresse.

Par ce péché l'homme obscurcit sa conscience en employant des moyens extérieurs d'excitation au lieu de diriger toute son attention à l'éclaircissement de sa raison qui doit lui montrer le véritable sens de la vie.

Les conséquences des péchés sont funestes comme pour les individus de même pour les sociétés. La chose est reconnue depuis les temps immémoriaux, car depuis les temps les plus reculés les hommes établissent des lois pour lutter contre eux. Mais, malgré les remèdes,

1. « Les deux morales ». Ultimes paroles, éd. 1906. Bienstock, Paris.
2. « Vie et doctrine de Jésus », p. 224. Fasquelle, Paris 1901 (Charpentier).
3. « Le Salut est en vous ». Perrin, Paris.

les hommes continuent à pécher, à ruiner leur vie et celle des autres. Cela provient de ce fait, dit Tolstoï, qu'il existe des justifications mensongères des péchés qui, non seulement les excusent, mais encore les proclament nécessaires. Ces justifications se nomment séductions.

Il existe cinq séductions. La séduction individuelle ou de préparation de la famille, du travail ou de l'utilité, la séduction de la camaraderie, et enfin la séduction sociale ou nationale.

La séduction de préparation, la plus répandue, consiste à croire à la nécessité de se préparer à la vie au lieu de la vivre immédiatement. Sa supercherie est de fausser la vie dans le présent et de remettre la vraie vie pour l'avenir.

La séduction de famille justifie plus que toutes les autres nos péchés. Rares sont ceux qui ne subissent le charme de la famille. La faute que l'on commet sous l'influence de cette séduction consiste en ce que l'instinct animal, légitime dans la mesure où l'on ne compromet pas l'amour de ses semblables, est considéré comme une vertu justifiant le péché. On ne doit pas laisser développer en soi l'affection exclusive pour sa famille ; on peut s'adonner complètement, sans la moindre défiance, à l'amour des étrangers, des ennemis, tandis qu'on ne doit pas aimer ainsi les siens, parce qu'un tel amour conduit à la justification du péché.

« Je dois terminer le labourage de ma terre et l'ensemencer. Si je ne le fais pas, mon travail et la semence seront perdus sans profit pour personne... Ma fabrique est en marche ; si je l'arrête, les objets ne seront pas fabriqués et une quantité d'ouvriers restera sans travail ! » En raisonnant ainsi, l'homme n'abandonne pas son champ pour aider son voisin à retirer son cheval de l'ornière, il n'arrête pas sa fabrique dont le travail compromet la santé des ouvriers, mieux encore, il est tout prêt à ruiner la santé de plusieurs générations, pourvu que ses produits soient bien fabriqués. C'est la séduction de l'activité ou de l'utilité. Pour l'éviter, il

ne faut jamais s'adonner à une occupation qui compromet l'œuvre divine, c'est-à-dire l'amour du prochain et être prêt à tout instant à abandonner son occupation favorite aussitôt qu'une œuvre divine sollicite nos efforts.

Les hommes croient qu'en formant un groupe séparé, vivant dans des conditions spéciales, ils peuvent s'affranchir des règles générales de la conscience et avoir en vue que les intérêts de leur classe à eux. Ces compagnonnages sont divers. Telle est, par exemple, l'entente entre deux assassins ou voleurs qui considèrent leur camaraderie dans le crime comme plus obligatoire que les appels de leur conscience, mais les mêmes principes régissent les élèves, les ouvriers, les régiments, les savants, les prêtres, les rois et les nationalités. Le caractère particulier de cette séduction est de faire commettre en son nom les actes les plus sauvages et les plus insensés. C'est la séduction qui provoque l'animosité entre les divers groupements, amenant des rixes, des assassinats et d'autres cruautés.

Entre toutes les séductions, la séduction nationale est la plus funeste. Elle agit sur nous à l'aide d'un double procédé : par la suggestion du mensonge aux enfants et par l'éclat de la pompe des cérémonies, frappant les sens des adultes. Presque tous les hommes sont pris aux filets de cette séduction et vivent dans la conviction que leur peuple, leur régime social, leur patrie sont les meilleurs et que, pour le progrès et le bonheur de ceux-ci, il faut se soumettre au gouvernement existant et, sur son ordre, molester, blesser et tuer ses semblables. Du moment où l'on admet la possibilité de sacrifier le bien de l'un au profit du bien d'une certaine collectivité, on ne peut plus fixer une limite à ce principe.

Mais comment un être conscient qu'est l'homme peut-il prendre le mensonge que lui présentent les séductions pour la vérité ? Il faut que sa raison soit faussée pour expliquer cela. Elle l'est, en effet, grâce à la corruption de la vérité par la religion mensongère, qui inspire à l'homme une conception de vie basée non sur

la raison, mais sur l'aveugle confiance. Le mensonge consiste dans la confusion voulue de la signification de la foi avec celle de la confiance. Et pour nous forcer à admettre ce mensonge, on se sert de plusieurs procédés qui sont au nombre de cinq : 1° fausse interprétation de la vérité ; 2° croyance au merveilleux ; 3° institutions intermédiaires entre l'homme et Dieu ; 4° action sur les sens et 5° enseignement aux enfants de la foi erronée. « Ces simagrées confessionnelles sont ce que l'Evangile appelle : « blasphèmes contre le Saint-Esprit à jamais impardonnables ! » c'est-à-dire péchés désastreux dans n'importe quelle vie[1] ».

Que doit faire l'homme pour vivre selon la doctrine du Christ ? « Il doit se soustraire à l'action de ces mensonges, car en s'affranchissant de l'hypocrisie confessionnelle, il s'affranchit des séductions et, par le fait même, des péchés qui entravent la vraie vie ». Pour pouvoir reconquérir la liberté des vrais enfants de Dieu, l'homme doit se souvenir que l'unique moyen qu'il possède pour connaître, c'est la raison, et que, par suite, tout enseignement qui pose une thèse contraire à la raison est une mystification, une tentative d'écarter le moyen de connaissance donné par Dieu.

En reconnaissant comme vrai seulement ce qui est naturel, c'est-à-dire conforme à la raison, on se libèrera de la « duperie du miracle » et on reconnaîtra que toutes « ces résurrections, guérisons, reliques ou images mirifiques, la symbolisation du pain et du vin, de même que les miracles dont parle la Bible et l'Evangile, les livres musulmans et bouddhiques sont des mensonges[2] ».

Quelle est l'idée de Tolstoï sur la vie future ? Comment conçoit-il l'au-delà ? Sur ce point, sa doctrine n'est pas fermement arrêtée et a varié plusieurs fois. Les premières années de sa conversion, il n'admettait pour l'homme d'autre paradis que le royaume de Dieu ici bas, par le règne de la fraternité et de la paix.

« On ne peut s'empêcher de remarquer un contraste

1. « La vraie Vie », N. 191.
2. Ibidem.

frappant et étonnant, s'il ne s'agissait pas d'un Russe », écrit Leroy-Beaulieu, « prenant servilement à la lettre tous les enseignements moraux de l'Evangile, ce Slave réduit en purs symboles, en vides allégories, toutes les croyances[1] ». Vers la fin de sa vie, sa pensée évolua et, en 1905, lorsque M. Leroy-Beaulieu le visita, Tolstoï lui parla de Dieu et de la mort, de l'obligation de s'y préparer, dans un langage qui ne laissait pas de doute en sa foi en Dieu, en un Dieu vivant, comme dit la Bible. Dans son ouvrage, *La Vraie Vie*, paru neuf ans avant sa mort, en 1901, Tolstoï, répondant à la question : « Que peut attendre l'homme dans la vie future ? » écrit : « Quand l'homme se pose la question où sera-t-il après sa mort, il pose mal sa question, car l'essence divine de notre âme qui est en dehors du temps et de l'espace et qui est enfermée dans notre corps cesse en sortant de se trouver dans les conditions de temps et de l'espace, et voilà pourquoi on ne saurait dire d'elle qu'elle sera ; elle est ». « Ce qui est certain », écrit-il, « c'est la pensée qui a été exprimée par le Christ mourant : « Mon Père, je remets mon âme entre tes mains ». Cette certitude qu'en mourant je retournerai là d'où je suis venu. Et si je crois que ce dont j'émane est l'Amour conscient, je retournerai avec joie vers Lui, sachant que le bonheur m'attend et loin de craindre, je me réjouis du passage de cette vie à celle qui m'est réservée[2] ».

Telle est la doctrine de l'apôtre de Yasnaïa Poliana[3]. Tirée de l'Evangile, dans son essence et son esprit, elle n'a certainement rien de commun avec les doctrines du socialisme militant. Si, déjà du vivant de Tolstoï, malgré ses protestations, beaucoup de réformateurs politiques teintés de communisme et de bakounisme[4] se

1. « Léon Tolstoï », Revue des Deux-Mondes. Livraison 15 décembre 1910, par Leroy Beaulieu.
2. « La Vraie Vie ». Conclusion.
3. « Yasnaya Poliana » en russe « Champ clair », propriété héréditaire des Tolstoï au gouvernement de Toula, district de Krapirna, à 150 km. de Moscou, sur la ligne de Moscou-Sebastopol. Tolstoï y séjourna presque sans interruption, surtout après sa conversion et c'est là qu'il est enterré.
4. Bakounine, anarchiste russe (1814-1876) connu par son oppo-

réclamaient de lui, si maintenant encore on se sert de son nom pour mener une propagande antimorale et antireligieuse, c'est que pour ces personnes Tolstoï était et reste un inconnu, qu'ils ne l'avaient point lu, ni surtout compris. La doctrine de la guerre des classes, sur laquelle, depuis, Karl Marx appuie tout le socialisme, est la négation même de tout l'enseignement de Tolstoï, lequel repose, lui, sur la loi d'amour et la fraternité de tous les hommes sans distinction de classes comme sans distinction de races. Il est vrai que, du plan supranaturel chrétien qui se trouve dans l'Evangile, Tolstoï a conclu à un plan naturel international, mais même ainsi comprise l'idée mère du tolstoïsme, l'idée religieuse, l'idée morale s'élève au-dessus de toutes les divergences de méthodes, de principes et de tous les contrastes, elle attend la rénovation de l'humanité du renouvellement intérieur de l'homme, de sa transformation morale, de sa conversion au renoncement et à la charité.

III

Mais comment Tolstoï a-t-il pu faire sortir l'anarchisme de l'Evangile, car sa doctrine est anarchiste au plus haut degré, comment, ayant tiré un tel système d'une telle source, ne s'est-il pas arrêté d'effroi devant l'étrangeté de sa découverte? Comment a-t-il eu l'audace de se persuader que, après tant de siècles, il était le premier à pénétrer le vrai sens des divins enseignements donnés sur les bords du lac de Galilée? Pour répondre à ces questions, il faut se rappeler que Tolstoï est Russe. Il faut le replacer dans le cadre de la vie russe, parmi les moujics dont il se disait le frère et dont il prétendait partager les muettes aspirations.

Tolstoï en Russie n'est pas un isolé. S'il l'est dans sa classe, dans son monde, il ne l'est pas dans sa nation. La plupart des articles de son credo se rencontrent dans les prédications des missionnaires itinérants de la forêt ou de la steppe russe, et s'il se sépare d'eux,

sition à K. Marx, fondateur du socialisme scientifique, d'où « Bakounisme » mouvement anarchique.

ce n'est que dans la négation de la divinité de Jésus. Et ici il importe de dire nettement que si Tolstoï n'est pas un sans Dieu, un « bezbognik »-bolcheviste, il est, malgré tout l'amour qu'il proclame pour le Christ, — *anti-chrétien*.

Tolstoï a le goût de tout Russe pour la table rase ; comme Russe, il croit à l'efficacité de la toute puissante parole ; comme Russe, il fait bien peu de cas de la tradition, de la science, de l'autorité. En vrai Russe, enfin, il ne recule devant aucune conséquence de sa doctrine et ne regardant qu'un seul côté de la doctrine du Christ, il perd de vue les principes naturels et divins fondant les institutions nécessaires de la famille, de la propriété, de la patrie, de la justice sociale et des droits que l'exercice de cette justice exige.

Il a lu le sermon sur la Montagne et il a découvert que le pivot de l'enseignement de Jésus est la non résistance au mal. Que tendre l'autre joue est le précepte essentiel, la règle positive prescrite par le Maître. Les conseils évangéliques de perfection proposés aux seuls volontaires sont imposés par lui à chaque chrétien, érigés en commandements et c'est en eux qu'il fait consister tout le christianisme[1]. Et si on se rappelle que Tolstoï refuse de croire au dogme chrétien fondamental, l'outrance de son anarchisme évangélique nous apparaît encore plus paradoxale, la règle de vie qu'il impose aux hommes et aux sociétés n'ayant plus pour support le fondement de la foi.

Une question se pose : l'influence de Tolstoï est-elle néfaste ou non? *A priori*, il faut répondre que *oui*. Mais sur des esprits empoisonnés par des doctrines matérialistes, sur des âmes désœuvrées et languissantes, la philosophie tolstoïenne teintée de sentimentalisme évangélique, quoique nullement chrétienne, pou-

1. Il est à noter que cette propension de prendre à la lettre les conseils de Jésus est bien ancienne en Russie. « *La Chronique de Nestor*, la plus ancienne des chroniques russes, écrite tout à la fin du douzième ou les premières années du treizième siècle (Nestor mourut en 1116) nous raconte que Saint Vladimir après sa conversion et après le baptême des russes, c'est-à-dire après 988, refusait à faire justice des brigands : « J'ai peur de pêcher » disait-il aux évêques qui lui reprochaient sa pusillanimité.

vait agir souvent comme contre-poison et révulsif. Notamment sur la jeunesse « orthodoxe » russe du dernier quart de siècle, privée d'autorité religieuse suprême, ne conservant pour la plupart du temps de la religion que son extérieur, et séparant la foi de la vie, l'influence de Tolstoï pouvait être bonne et elle le fut. Il a forcé cette jeunesse de lire un livre que sans lui on ne voulait plus lire, — l'Evangile. Le P. M. d'Herbigny, dans son article sur Vladimir Soloviev, nous donne sur ce point l'opinion de M. *Radlov*, directeur de la Revue de la Société Philosophique de Petrograd et ami intime de Soloviev. « Tolstoï », écrit Radlov, « a certainement contribué à restreindre en Russie l'influence du matérialisme et à développer l'intérêt pour les questions religieuses[1]. » Nous avons aussi le témoignage de Giovanni Papini, l'auteur bien connu de la *Vie du Christ*. « Ma crise chrétienne a commencé en 1916 », écrit Papini dans une lettre à M. Paul Guitton, « sous l'impression de la guerre et de la lecture de Tolstoï[2]... » On peut donc dire qu'en dépit de toutes ses erreurs et de toutes ses lacunes, la prédication de Tolstoï a pu ranimer les sentiments religieux, réveiller la conscience chrétienne en des âmes étrangères aux excès de ses doctrines.

Aux yeux de Tolstoï, pas de salut hors d'une foi religieuse ; pour les sociétés aussi bien que pour les individus, pas de réforme durable sans réforme morale ; il croit *qu'attendre du seul progrès matériel, des seules révolutions politiques ou sociales l'émancipation de tous les maux de la société humaine, serait une grosse illusion, parce que c'est méconnaître la nature humaine*. Cette leçon vaut en Russie, en France, partout !

Vals, 1924.

IVAN KOLOGRIVOV.

1. M. d'HERBIGNY : « Un Newman russe, Vl. Soloviev ». Etudes 1909, T. 120, p. 772 (Note).
2. *Correspondant* du 25 octobre 1921, p. 328. M. P. Guitton : « *Giovanni Papini* ».

Chronique d'histoire des Origines chrétiennes

(*Fin*[1])

XII. — Paul de Samosate est à la mode[2]. M. Loofs vient de consacrer au célèbre évêque d'Antioche un gros fascicule des *Texte und Untersuchungen;* et son travail retiendra l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des dogmes. M. Loofs n'est-il pas d'ailleurs un des savants les plus écoutés à l'heure actuelle de l'autre côté du Rhin? et sa compétence universellement reconnue en matière d'histoire des origines chrétiennes ne fait-elle pas un devoir d'étudier avec un soin particulier tous ses ouvrages?

La carrière de Paul de Samosate est bien connue dans ses grandes lignes. L. n'apporte rien d'essentiellement nouveau à la représentation que l'on est habitué à s'en faire. Il fixe à 260 le début de son épiscopat à Antioche, à 264 et 268 les deux conciles rassemblés contre lui, à 272 son expulsion par ordre d'Aurélien. Au plus doit-on remarquer que L. admet l'authencité de la lettre des six évêques, et qu'il fournit d'intéressants arguments en faveur de cette authenticité; que par contre il semble diminuer outre mesure l'autorité de la synodale citée par Eusèbe, et dans laquelle il voit une œuvre de passion haineuse et jalouse.

L'histoire du « schisme » samosatéen entre 272 et 325, telle que la reconstruit L., ne sera sans doute pas admise sans de fortes réserves. L. croit en effet qu'après l'expulsion de Paul, la communauté samosatéenne d'Antioche eut successivement pour évêques un certain Lucien, différent d'ailleurs du prêtre célèbre qui fut le maître d'Arius; puis Paulin qui aurait été l'ami intime d'Ossius de Cordoue et d'Eustathe, l'évêque catholique d'Antioche au temps du concile de Nicée. Ces conclu-

1. Voir *Revue Apologétique*, 15 octobre 1924, p. 95 sqq.
2. Friedrich Loofs : *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte* (Texte und Untersuchungen, t. xliv, fasc. 5); Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924; in-8° de xx-346 pp.

sions ne sont obtenues que grâce à des interprétations plus ou moins arbitraires de textes obscurs; c'est justice d'ajouter qu'elles ne sont proposées que comme des hypothèses: même ainsi elles soulèvent encore plus de difficultés qu'elles n'en résolvent. La seule chose assurée pour nous c'est qu'en 325, il y avait encore à Antioche des Pauliniens attardés, et que le 19e canon de Nicée s'est appliqué à régulariser leur situation.

C'est surtout la partie théologique de l'ouvrage de L. qui appellera la discussion; disons même plus nettement la contradiction. Car L. s'efforce, et il ne s'en cache pas, de réhabiliter le Samosatéen en montrant que son enseignement reproduit et continue l'ancienne tradition, antérieure aux apologistes, mais représentée surtout par Théophile d'Antioche, saint Irénée et Tertullien. Après Paul, la même tradition se poursuit: Eustathe d'Antioche, Marcel d'Ancyre, les Pères occidentaux de Sardique en sont les derniers témoins authentiques, tout au moins en ce qui concerne le dogme trinitaire; car la christologie samosatéenne — ou pour mieux dire, selon L., la christologie antiochienne — continue à être enseignée par Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Nestorius, et même par le concile de Chalcédoine. Si, malgré tout, Paul de Samosate a été condamné en 268, c'est qu'il avait pour adversaires les théologiens de l'école d'Origène, ceux-là même dont les descendants intellectuels devaient être les fauteurs de l'arianisme, Lucien d'Antioche, Eusèbe de Césarée, Eusèbe de Nicomédie, Arius, et les autres. De ce conflit entre la simple tradition et la dialectique métaphysique, l'issue ne pouvait être douteuse: la tradition était vouée à la ruine.

La reconstruction de L. telle qu'elle vient d'être résumée, séduit par sa simplicité; et le savant professeur emploie pour l'échafauder toutes les ressources de son esprit. On ne saurait, en ce bref compte rendu, en entreprendre une réfutation détaillée. Du moins faut-il dire qu'elle repose sur le sable, et que les étais en sont bien fragiles. Nous ne connaissons la doctrine de Paul de Samosate que par des fragments épars, dont ceux qui nous les ont transmis faisaient le plus souvent des arguments dans les controverses antinestoriennes; n'y a-t-il pas quelques chances pour que ces fragments ne nous livrent qu'une partie de l'enseignement de Paul?

La soi-disant tradition antiochienne nous est à peu près aussi peu accessible : d'Eustathe et de Marcel en particulier, nous ne possédons aussi que des morceaux détachés. Nous n'avons pas le droit d'oublier d'autre part que les Pères d'Antioche identifiaient déjà la doctrine de Paul à celle de l'hérétique romain Artémon, et que celui-ci avait été combattu, sinon condamné à Rome même. Nous devons également nous souvenir que des lettres de communion furent sollicitées, et sans doute obtenues, de Rome pour les successeurs orthodoxes du Samosatéen ; et que Rome n'était pas disposée, après les mesures prises contre saint Denys d'Alexandrie, à favoriser une théologie origéniste telle qu'aurait été celle du concile.

En développant ces remarques, et d'autres semblables, on prouverait sans trop de peine que la doctrine samosatéenne était réellement hérétique et ne reposait pas sur la tradition authentique de l'église d'Antioche. L'ouvrage de L. fournit une excellente occasion de reconsidérer les faits, d'examiner les textes de plus près. Il est rempli de suggestions intéressantes, d'aperçus nouveaux sur l'ordre des événements et l'interprétation des anciens documents. Mais on doit dire qu'il ne parvient pas à emporter l'assentiment ; et qu'après avoir lu avec attention, on reste persuadé que Paul de Samosate a bien été un hérétique.

XIII. — Le joli petit livre que vient de publier M. Giuseppe Ghedini ; et comme on a du plaisir à lire ces *lettres chrétiennes*, extraites *des papyrus grecs des III^e^ et IV^e^ siècles*[1], que le savant éditeur reproduit et traduit avec un soin si pieux ! Sans doute n'avons-nous pas là des documents inédits. Tous les textes — au nombre de 44 — qui figurent dans ce volume, sont déjà connus des spécialistes ; et plusieurs ont été l'objet d'études détaillées. Mais il fallait les chercher naguère dans des recueils fort rares et fort coûteux ; et c'est un premier service que G. a rendu aux historiens de l'ancienne Eglise en leur rendant facilement accessibles ces précieux fragments. D'ailleurs G. est lui-même un spécialiste. Il ne se contente pas de reproduire tels quels les textes publiés, il les soumet à une nouvelle critique ; il les amé-

1. Giuseppe Ghedini, *Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo* ; in-12 de xxviii-376 pp. ; Milan, Societa editrice Vita e pensiero, 1923, 18 lire.

liore en de nombreux points; ses observations grammaticales (p. 287-327), et ses *indices* (p. 333-365) fournissent une utile contribution à l'histoire de la langue populaire aux premiers siècles de notre ère.

La curiosité des profanes s'intéresse naturellement beaucoup plutôt aux lettres elles-mêmes qu'aux problèmes de critique textuelle ou aux recherches de grammaire. Il peut se faire que, parmi les 44 textes réunis par G., quelques-uns ne soient pas chrétiens, et l'éditeur reconnaît volontiers qu'il est souvent difficile de discerner la religion d'un homme ou d'une femme du peuple d'après quelques lignes, souvent mutilées. Mais il est assuré du moins que la plupart de ces lettres sont bien écrites par des chrétiens; et c'est avec une véritable émotion que nous entrons en contact avec les plus humbles, les plus simples de nos frères d'Egypte du IIIe ou du IVe siècle. Petites gens, en effet, pour la plupart, commerçant ou agriculteurs, quelquefois aussi soldats ou matelots, que les auteurs de ces lettres. Ils s'adressent à des membres de leur famille, à des amis, à de simples relations, soit pour régler des affaires, soit plus naturellement encore pour donner de leurs nouvelles. Nous entrevoyons dans quelques fragments de gentilles âmes d'enfants, toutes remplies de tendresse pour leur papa et leur maman (nos 15 et 7); des mères qui s'inquiètent du silence prolongé de leur fils (n° 44); des maris dévoués et remplis de sollicitude (n° 6); que sais-je encore?

De temps à autre, de curieux renseignements sur le clergé: évêques (n° 20), prêtres (nos 11, 22, etc.), diacres (nos 22, 24 et 42), lecteurs (n° 4). Le prêtre Psénosiris écrit à son confrère Apollo, pour lui recommander une chrétienne déportée à l'Oasis (n° 11). Sotas s'adresse à son fils spirituel Démétrien, en lui demandant de faire une largesse en faveur de l'Eglise (n° 12). Le même Sotas prie son collègue Pierre d'accorder l'hospitalité au frère Héraclès (n° 13). On voit ici en action la charité chrétienne et le rôle bienfaisant du clergé.

Bien d'autres détails seraient à relever dans ces lettres. Peut-être aurai-je l'occasion d'y revenir. Nous ne saurions assez remercier G. de nous en avoir facilité la lecture et l'intelligence par son précieux travail.

XIV. — Depuis de longues années déjà, Mgr P. Batiffol avait entrepris une histoire du catholicisme depuis

les origines jusqu'à saint Léon le Grand. C'est le dernier volume de cette vaste histoire qui vient de paraître[1]; il est consacré à la période comprise entre 359 et 451, c'est-à-dire aux dernières années de saint Libère, aux pontificats des saints Damase, Sirice, Anastase, Innocent I, Zozime, Boniface I, Célestin I, Sixte III et aux débuts de saint Léon, jusqu'à l'achèvement du concile de Chalcédoine. Epoque troublée par les invasions des Barbares, par la chute de Rome et par l'affaiblissement progressif de l'empire; époque plus troublée encore, au point de vue chrétien, par les hérésies et les schismes: en Orient, le schisme d'Antioche et les derniers sursauts de l'arianisme, le nestorianisme, le monophysisme; en Occident, le donatisme qui divise l'Afrique, le priscillianisme qui trouble l'Espagne, un peu plus tard le pélagianisme, dont la doctrine subtile et insinuante est mise en pleine lumière par le clair génie de saint Augustin. Pour faire front à toutes ces difficultés, pour définir la foi compromise par les dangereuses témérités des novateurs, pour restaurer a discipline trop souvent battue en brèche par des ignorants ou des orgueilleux, pour donner des conseils et, s'il en est besoin, des ordres aux évêques eux-mêmes qui ne se soucient pas toujours assez de la tradition, se dresse dans sa majesté souveraine l'autorité du Siège apostolique dont l'historien s'attache avant tout à mettre en relief l'incessante activité.

Le but visé par B. est en effet très précis. Il ne s'agit pas de faire une histoire générale de l'Eglise, mais seulement de montrer comment s'est développée, à travers les premiers siècles, l'institution ecclésiastique, fondée par Notre-Seigneur. La précision même de ce sujet amène l'historien à restreindre de plus en plus son horizon. *L'Eglise naissante*[2] présentait un vaste tableau du christianisme catholique durant les trois premiers siècles: il était indispensable de prouver aux lecteurs que le Sauveur avait établi une Eglise hiérarchique, et que celle-ci s'était fidèlement conservée jusqu'aux temps de saint Etienne, de saint Cyprien, de saint Denys d'Alexandrie. *La paix constantinienne* rappelait surtout les relations de l'Eglise et de l'Etat, telles que les avait orga-

1. P. Batiffol, *Le siège Apostolique* (359-451); in-12 de VII-624 pp.; Paris, J. Gabalda, 1924; 15 francs.
2. P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris, 1909. Cf. R.P.A., t. VII, 1908-1909; p. 388-389 (J. Lebreton).

nisées l'édit de Milan[1], et telles qu'elles s'étaient pratiquement exercées lorsque Constance avait transformé la religion en un département de la politique. *Le siège apostolique* ne parle plus guère que de l'Eglise de Rome; du moins, dans ce nouveau livre, l'auteur se place à Rome pour examiner les différents problèmes qui se posent; c'est du point de vue romain qu'il les juge; il se trouve écrire de la sorte un des chapitres les plus importants d'une histoire du dogme de la papauté.

On connaît depuis longtemps la méthode austère de B., celle qu'il a employée dans ses précédents volumes, et qu'il utilise dans celui-ci, avec une autorité et une précision chaque jour accrues. Des analyses de textes, des citations expliquées et commentées; l'indispensable en fait de récits, pour situer exactement les témoignages et en faire comprendre le sens précis; une absence complète de curiosité pour le vivant et le pittoresque: une indifférence totale à l'égard des personnages dont on ne fait voir que les écrits, et dont les sentiments ou les émotions sont impitoyablement passés sous silence. La lecture de pareils ouvrages n'a rien de distrayant. De temps à autre, on désirerait un peu plus d'air dans ce cabinets des livres; on aimerait voir s'animer les principaux acteurs du grand drame, dont les épisodes sont froidement disséqués et étudiés; on serait heureux de mieux connaître les sympathies et les antipathies du savant historien: car on est assuré qu'il a ses préférences; et de temps à autre, un mot qu'on dirait involontairement échappé à sa plume nous en avertit. Mais B. se contraint. Il veut démontrer, et non pas raconter. Il n'a pas de temps à perdre pour satisfaire la curiosité. Il estime que ce sont les faits qui louent; et voilà pourquoi il présente des faits, des textes, des témoignages, des documents, qui doivent amener le lecteur attentif à partager sa conviction[2].

1. P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914; Cf. R.P.A., t. xxv, 1917-1918: p. 675-691 (G. Bardy). Il faut ajouter à ces deux premiers volumes *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920 (Cf. R.P.A., t. xxxi, 1920-1921, p. 506-509; G. Bardy), qui se rattache étroitement à l'ensemble de l'ouvrage, bien qu'il forme en quelque sorte une parenthèse dans la grande histoire du catholicisme des origines à saint Léon.

2. Est-il permis de signaler quelques fautes d'impression qui semblent importantes ? P. 163, n. 2, et p. 164, n. 1, il faut rétablir la référence : Innocent, *Epist. ad Decent.*; p. 204, l. 7 et 9, lire Sirice, au lieu de Damase. On aimerait que l'auteur répétât plus

De fait, le lecteur attentif est presque obligé de se laisser convaincre. Il pourra, sur quelques points de détail, adopter une interprétation différente de celle de son guide, par exemple sur l'opinion que professent les Africains au temps du pape Zozime à l'endroit des appels de Rome (cf. p. 240-244), sur le maintien des rapports de communion entre Rome et Antioche durant les premières années de l'épiscopat de Flavien (cf. p. 273, n. 1), etc... Ce ne sont là que des détails. Ce qu'il admirera sans réserve, c'est la vigueur avec laquelle le savant historien met en relief l'autorité toujours agissante du siège apostolique durant la période presque séculaire qu'il envisage dans son livre.

Cette autorité, tous les papes la revendiquent et l'exercent, l'un après l'autre. Chacun y apporte son tempérament personnel; chacun met dans son action la marque de son individualité. Saint Sirice commande avec plus de calme et de précision que saint Zozime, dont le caractère ardent s'accommode mal des retards ou des transactions. Saint Damase se préoccupe de maintenir de bons rapports avec l'autorité civile plus que saint Innocent I. Saint Léon le Grand, au milieu des plus redoutables difficultés, obligé de lutter à la fois contre les Barbares et contre les hérétiques, se montre un admirable pontife: son action assure le triomphe du siège romain, parce qu'elle résume, en le coordonnant, l'effort ininterrompu de tous les papes qui ont vécu avant lui.

Il faut bien reconnaître que l'autorité pontificale s'exerce plus facilement, plus complètement, en Occident qu'en Orient. Ce n'est pas que les papes ne se croient pas le droit de commander aux églises orientales tout autant qu'aux églises occidentales. La conscience de leur pouvoir est entière. Mais l'Orient tient à son autonomie, pourvu que l'unité de foi reste entière. Saint Basile demande son appui à saint Damase (p. 92 ss.), mais « il laisse entendre que l'Orient souhaiterait pouvoir se passer du secours de l'Occident, la foi commune étant sauve, et sauve pareillement la charité (p. 109 s.) ». Saint Jean Chrysostome, déposé par des ennemis et exilé par l'empereur, écrit à saint Innocent pour lui exposer les événements récents: « Rien dans le cours de la lettre ne

volontiers le titre des ouvrages qu'il cite, au lieu de renvoyer à un *op. cit.*, dont on ne retrouve parfois la mention qu'avec beaucoup de difficulté.

rappelle le privilège de l'évêque de Rome (p. 313; cf. p. 323, n. 1)[1] ». Le concile de Constantinople en 381, puis le concile de Chalcédoine en 451, définissent les privilèges qui reviennent, à les en croire, à l'Eglise de Constantinople, parce que la ville impériale est la nouvelle Rome. Ces deux définitions visent en fait à donner un caractère politique à l'autorité pontificale, et à opposer l'ancienne Rome à la nouvelle[2]. C'est ici surtout qu'il faut tenir compte des protestations pontificales. L'historien peut sans doute écrire: « Comme cette primauté de Constantinople existait de fait, comme elle ne sera pas déconcertée par l'opposition de saint Léon, il est permis de regretter que saint Léon n'ait pas plutôt cherché le moyen de se concilier cette primauté orientale, en la reconnaissant, comme Julien de Kos lui en donnait le conseil, en s'assurant son concours par une liaison permanente et purement ecclésiastique (p. 617). » Il n'en reste pas moins possible de croire qu'en fait saint Léon a bien jugé en refusant d'approuver le 28e canon de Chalcédoine. Non seulement ce canon détruit les anciennes primaties orientales d'Alexandrie et d'Antioche, mais il substitue au droit traditionnel fondé sur l'institution divine, un droit nouveau établi sur l'importance des cités. Au milieu du cinquième siècle, l'Orient tend à se séparer de Rome. Du moins est-ce un fait providentiel que Rome ait alors, pour porte-parole, celui que l'histoire appellera toujours saint Léon le Grand.

Je me suis laissé aller à commenter, un peu longuement peut-être, l'ouvrage de Mgr Batiffol, plutôt qu'à l'analyser; et je serais tenté de m'en excuser auprès de l'illustre auteur, autant qu'auprès des lecteurs de cette chronique, si je n'avais cru par là rendre hommage à l'intérêt puissant de ce beau livre. De l'histoire, simplement racontée, ressort un argument apologétique de première importance. L'autorité souveraine, que les papes du quatrième et du cinquième siècle exercent sur toute

1. Sur la position de saint Jean Chrysostome à l'égard du siège romain, on pourra voir l'ouvrage de S. E. le Cardinal N. Marini, dont il sera question tout à l'heure.

2. Le 28e canon de Chalcédoine a été récemment l'objet d'une étude attentive du P. Th. Harapin, O.F.M., *Primatus Pontificis Romani in concilio Chalcedonensi et Ecclesiae dissidentes*, Quaracchi, 1923; in-8° de 130 pp. Je n'ai pas vu ce volume, dont on trouvera un compte rendu, dû à la plume de J. Forget, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, avril 1924, p. 257-260.

l'Eglise, n'est pas une création humaine; elle se rattache — et ses détenteurs le disent clairement — à la volonté positive de Notre Seigneur qui a fondé sur saint Pierre toute son Eglise.

XV. —Le savant cardinal N. Marini, qui avait consacré le meilleur de ses forces à la cause de l'union des églises orientales a eu la joie de pouvoir publier peu de temps avant sa mort une seconde édition, revue et très augmentée de son ouvrage sur *la primauté de saint Pierre et de ses successeurs dans saint Jean Chrysistome*[1]. On n'avait pas eu l'occasion de signaler dans cette chronique la première édition de ce livre. Je suis d'autant plus heureux de pouvoir réparer en ce moment une omission.

Lorsqu'on sait la vénération dont les Eglises orientales entourent la mémoire de saint Jean Chrysostome, et l'autorité dont jouit, auprès de leurs fidèles, le grand docteur, on comprend sans peine l'importance du sujet abordé par S. E. le Cardinal Marini. Deux parties constituent son œuvre: l'une doctrinale, dans laquelle sont réunis les témoignages rendus par l'évêque de Constantinople à la primauté de saint Pierre; l'autre, historique, où l'on étudie l'attitude prise par saint Chrysostome à l'égard de saint Innocent et du siège romain, dans la question du schisme d'Antioche d'abord, puis et surtout dans les problèmes soulevés par le concile du Chêne et la déposition de l'évêque. Il y a certainement des longueurs dans le livre de M. dont le contenu dépasse — et de beaucoup — le titre: ainsi dans la première partie, le chapitre XX consacré aux témoignages des Pères de l'Eglise grecque en faveur de la primauté de saint Pierre; le chapitre XXII sur la primauté de saint Pierre dans les liturgies de l'Eglise grecque; dans la seconde partie, le chapitre III sur les appels au Saint-Siège semblent étrangers au sujet principal.

D'autre part, l'éminent auteur a pour but manifeste la démonstration d'une thèse, et il lui arrive parfois de forcer un peu le sens des textes qu'il allègue. Le recours de saint Jean Chrysostome à l'Occident et à l'évêque de Rome est certainement un fait significatif; il prouve l'im-

1. Niccolo Card. Marini, *Il primato di S. Pietro e dei suoi successori in San Giovanni Crisostomo.* Seconda edizione notabilmente accresciuta in-8 de XX-373 pp.; Roma, Tipogr. Vaticana, 1922.

portance que Jean attache au jugement des Eglises occidentales et avant toutes les autres de l'Eglise romaine; mais il ne semble pas constituer un appel au sens juridique de ce mot; ou tout au moins les raisons que l'on peut faire valoir en sens inverse ne sont pas méprisables. De même en est-il pour les lettres écrites par saint Basile, et à l'étude desquelles est consacré un long appendice (p. 357-373)[1]. Il semblerait qu'un ouvrage destiné aux Orientaux schismatiques tout autant qu'aux catholiques ne dût faire état que de textes décisifs. Il est évident d'ailleurs que ces réserves ne portent pas sur l'ensemble de la thèse défendue avec tant de science, par S. E. le Cardinal Marini. Son livre restera un bon témoignage d'une activité si généreusement dépensée au service de nos frères séparés de l'Orient.

XVI. — Avant de donner sa vie pour la France, Jean Maspero, un des travailleurs de la jeune génération dont il était permis d'espérer le plus, avait presque achevé une *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Eglises jacobites* (518-616)[2]. Primitivement, le plan de cette histoire était même plus vaste, et l'ouvrage devait être mené jusqu'à l'invasion arabe en 640: Du moins la partie principale se trouvait-elle rédigée dès 1915, et à peu près en état d'être publiée. Grâce aux soins pieux du R. A. Fortescue et de M. G. Wiet, nous pouvons maintenant lire le savant travail de M. et la compétence des deux reviseurs y a ajouté mainte information utile, mainte note complémentaire, pour ne rien dire des appendices et des tables qui complètent si utilement le volume.

Peu de périodes sont plus obscures dans l'histoire ancienne de l'Eglise que celle qui est ici étudiée. L'Orient est divisé par les hérésies. Malgré les efforts des empereurs de Constantinople, le monophysisme règne en maître dans les patriarcats d'Antioche et d'Alexandrie: il n'est pas toujours facile d'ailleurs de dire en quoi consiste cette hérésie: elle se ramène surtout à une condamnation de Nestorius et du concile de Chalcédoine; mais

1. Cf. P. Batiffol, *Le siège apostolique*, p. 89-109.

2. Jean Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie, depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Eglises jacobites* (518-616). Ouvrage revu et publié après la mort de l'auteur par le R. Ad. Fortescue et Gaston Wiet (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes. Sciences historiques et philologiques, fascicule 237); in-8 de xv-429 pp.; Paris, 1923; 45 fr.

le plus habituellement, sa véritable raison d'être, c'est l'esprit d'indépendance qui anime les chrétiens de Syrie et d'Antioche; c'est l'opposition au patriarche et à l'empereur de Constantinople. Les fidèles sont des ignorants qu'il est facile de pousser au fanatisme; les moines, qui continuent à exercer une influence considérable sur le peuple ne sont pas mieux instruits des problèmes théologiques[1]; les évêques sont pour la plupart des paysans mal dégrossis. Il s'agit surtout, pour tout ce monde de constituer des églises nationales, et particulièrement en Egypte une Eglise copte.

Cette Eglise existe en fait, au moment où commence le récit de M. Les patriarches d'Alexandrie, Dioscore II, puis Timothée III sont d'ardents monophysites. Sous l'épiscopat de ce dernier, Sévère, chassé d'Antioche trouve un refuge en Egypte et prêche partout ses doctrines, malgré l'opposition de Julien d'Halicarnasse, le fondateur de la secte des Aphthartodocètes. Mais à la mort de Timothée, le schisme divise l'Eglise d'Alexandrie. Les Sévériens élisent comme patriarche Théodose; les Julianites consacrent Gaïanus. Nous sommes alors en 535. Dès 537, commence une nouvelle série de patriarches nommés par la volonté de l'empereur de Constantinople, officiellement soumis au concile de Chalcédoine, et désignés sous le nom de Melkites. Et c'est, à partir de ce moment, une étrange confusion; les ordres d'exil succèdent aux ordres de rappel. L'influence de l'impératrice Théodora suffit à contrecarrer les volontés de l'empereur Justinien. Les évêques melkites sont d'ailleurs déplorables. Paul (537-539) est un ambitieux sans scrupules; Zoïle (539-551) est faible et inintelligent; Apollinaire (551-570) donne à l'Egypte l'étrange spectacle d'un soldat-patriarche, homme de guerre transformé en évêque par la volonté impériale. Dès le milieu du règne de Justinien, la réaction chalcédonienne se trouve compromise. Les prédications de Jacques Baradée donnent une vie nouvelle aux monophysites qui dès lors prennent le nom de Jacobites.

Le seul représentant de l'intelligence que l'on puisse signaler en Egypte, vers le milieu du VI^e^ siècle, est Jean

1. On regrette de ne pas voir citée, à propos des moines d'Egypte pendant cette période la remarquable *Etude sur les moines d'Egypte depuis le concile de Chalcédoine* (451) *jusqu'à l'invasion arabe* (640) par PAUL VAN CAUWENBERGH, Paris et Louvain, 1914.

Philopon, le véritable fondateur du trithéisme, tour à tour philosophe, grammairien, prédicateur; personnalité assez mystérieuse d'ailleurs, et sur lequel M. écrit quelques pages du plus haut intérêt pour l'histoire des doctrines de ce temps (p. 197-210).

La fin du VI^e^ siècle est une période de calme relatif. Les Melkites ont pour évêque Euloge (581-608), syrien de naissance, d'une science théologique et d'une ardeur à la défense de l'orthodoxie qui le mettent hors de pair. Les jacobites de leur côté placent sur le siége de saint Marc un certain Damien (578-604), lui aussi syrien d'origine: érudit autant qu'homme de ce temps, et surtout, vaillant jusqu'à la témérité, véritable entraîneur d'hommes en un temps et dans un pays où les hommes ne demandent qu'à se laisser entraîner. Euloge d'ailleurs n'est guère qu'un chef nominal; les fidèles d'Egypte échappent de plus en plus à son autorité. C'est Damien qui est le véritable patriarche, et qui prépare la réconciliation des églises jacobites réalisée enfin par son successeur Anastase.

On ne saurait ici entrer dans le détail. Il est vraisemblable que si M. avait pu mettre la dernière main à son œuvre, il y aurait apporté d'utiles corrections[1]. Tel quel, son travail fait honneur à la science française. Il jette de précieuses clartés sur l'histoire de l'Eglise d'Egypte en une période troublée. Il constitue un témoignage précieux de l'intérêt que l'on porte, en des cercles de plus en plus étendus, à l'histoire du christianisme.

GUSTAVE BARDY.

1. On peut voir à ce sujet l'importante recension consacrée à l'ouvrage de M. par W. E. CRUM, dans le *Journal of theological studies*, t. XXV, juillet 1924, p. 425-432.

Informations

I. — Actualités et Documents

Trois nouveaux Manuels

L'apparition d'un manuel m'a toujours paru une chose de quelque importance : tant de jeunes esprits vont s'en nourrir qu'on doit se montrer exigeant pour des livres de ce genre.

Heureusement, les trois nouveaux manuels qui vont être signalés sont l'œuvre de professeurs compétents et expérimentés, si bien que leurs collègues et les élèves y trouveront, je crois bien, pleine satisfaction.

1° Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, Desclée et Cie, 1923, 1924, 2 vol. in-12, 1.025 pages. — Dans le premier tome, l'éminent Sulpicien exposait *les Principes* (Vie chrétienne, Perfection). Dans le second, tout récemment paru, il traite des *Trois Voies* (purgative, illuminative, unitive). C'est substantiel, clair, d'une doctrine très sûre. Il est à souhaiter que, comme les séminaristes, tous les prêtres et beaucoup d'âmes pieuses fassent de ce *Précis* un de leurs livres de prédilection.

2° Abbé Beaussart, premier aumônier du Collège Stanislas, *Instructions pour les Catéchismes de persévérance en deux années*. Paris, de Gigord, 1923, 1 vol. in-12 cartonné, 468 pages. — Ces instructions sont rédigées d'après le programme établi par la Commission des Catéchismes du Diocèse de Paris, pour les Catéchismes de persévérance en deux années. 22 instructions sur *Jésus-Christ*, et 22 sur *l'Eglise*. L'auteur n'a rien omis d'essentiel, et, après avoir étudié cet ouvrage au catéchisme, l'enfant, l'adolescent, le jeune homme le relira avec profit. Les catéchistes ne s'en serviront pas moins utilement.

3° A. Boulenger, *Histoire de l'Eglise*, Lyon et Paris, Vitte, 1923, 1 vol. in-16 jésus de 648 pages, cartonné. — L'auteur, aumônier des Collèges Mariette et Angellier à Boulogne-sur-Mer, était bien connu déjà pour son volume précédent sur la *Doctrine catholique* et son *Manuel d'Apologétique*. L'*Histoire de l'Eglise* est venue heureu-

sement compléter son cours d'enseignement religieux. L'auteur se conforme aux méthodes pédagogiques modernes : sommaires, questionnaires, bibliographies, grands et petits caractères, cartes, gravures, etc., rien ne manque de ce qui peut faciliter l'étude de l'ouvrage et faire réfléchir l'élève studieux. On ne peut que féliciter M. Boulenger d'avoir désencombré son manuel des faits secondaires ou des digressions inutiles et d'avoir cherché à montrer l'enchaînement logique des événements sans s'écarter pour cela de leur ordre chronologique.

J. Bricout.

Une Section du Journalisme

Mgr E. Lesne, recteur des Facultés catholiques de Lille, nous apprend, dans le numéro de juin dernier du Bulletin de son Université, qu'une section spéciale sera ouverte à la rentrée de novembre 1924, à l'effet de préparer directement à leur future profession les jeunes gens qui se destinent à la carrière du journalisme. « Ils y trouveront, dit-il, la formation intellectuelle, morale et religieuse, indispensable à ceux qui doivent jouer le rôle d'éducateurs du public, et aussi l'initiation spéciale à la profession du publiciste. » C'est à M. Paul Verschafe, professeur à la Faculté de Droit, que la direction des études a été confiée. L'éminent recteur s'exprime ainsi sur le programme et la sanction des études :

Les études sont mises en concordance avec celles de la Faculté de Droit afin que les élèves de la section puissent prétendre, s'ils sont bacheliers, à la licence en droit. Ils pourront aussi préparer les certificats de la licence ès lettres. Néanmoins les étudiants qui ne s'inscrivent pas à une Faculté reçoivent, des enseignements et exercices de la section, une formation complète en vue de leur future carrière.

La culture générale fera l'objet exclusif de la première année, seule ouverte en novembre 1924. L'enseignement comprend les cours de religion, de morale, de sociologie, d'économie politique, de droit constitutionnel et droit public, d'histoire des institutions et du droit, d'histoire des doctrines et des partis politiques, d'histoire générale contemporaine, de géographie politique et économique, d'histoire de la littérature française. Il comporte en outre des exercices formant l'étudiant à la composition et au style, et l'étude pratique des langues étrangères.

Une deuxième année sera consacrée à un complément de formation générale et à une initiation déjà spéciale à des con-

férences, exercices et stages relatifs à la rédaction d'un journal. A la suite de cette année les élèves obtiennent un certificat du premier degré qui attestera chez eux des aptitudes suffisantes à la profession de journaliste.

La troisième année complétera la culture générale, continuera de former à la rédaction et sera consacrée plus spécialement à des conférences et exercices se rapportant à l'administration d'un journal, d'une revue ou d'une entreprise de publicité.

Le diplôme supérieur sera réservé aux élèves qui réussiront aux examens de sortie.

Les conditions d'admission sont les suivantes :

La section reçoit sans examen les jeunes gens pourvus du baccalauréat ou du brevet supérieur. Les autres doivent subir un examen d'admission.

Cet examen comporte :

Ecrit. — Composition française sur un sujet d'ordre général, développement d'une pensée philosophique, morale ou littéraire (2 heures).

Réponses écrites à deux questions d'histoire contemporaine et de géographie (un quart d'heure chacune).

Un problème d'arithmétique (un quart d'heure).

Oral. — Interrogations sur la littérature, l'histoire générale, la géographie.

Des bourses, permettant de couvrir les frais de scolarité et de pension, pendant l'année académique, dans une maison de famille, seront mises au concours entre étudiants français pour l'année 1924-1925. Le prospectus du concours est envoyé sur demande. (Lille, 60, boulevard Vauban.)

J. Bricout.

La situation matérielle des pasteurs protestants

Nous empruntons ce qui suit à un article publié dans la Revue protestante le *Christianisme social* sur les « traitements pastoraux » :

« Quels sont actuellement, par ces temps de vie chère, de plus en plus chère, les taux de ces traitements? Les voici, d'après une publication protestante officielle, le *Bulletin de l'Union nationale des Eglises réformées de France* (novembre 1923) :

Un pasteur célibataire reçoit 4.000 francs par an, soit 10 fr. 95 par jour; un pasteur marié 5.500 francs, soit

15 fr. 06 par jour. Il est alloué en outre une indemnité annuelle de 300 francs par enfant de moins de 13 ans, de 600 francs par enfant mineur de plus de 13 ans; enfin, une indemnité de 200 francs pour cinq années de service effectif. Le logement doit être assuré — et l'on ne l'assure pas toujours comme il conviendrait.

Voilà la situation qui est faite, en 1924, aux pasteurs de l'Union des Eglises réformées de France, ainsi, du reste, qu'à ceux des Eglises réformées évangéliques. N'est-ce pas lamentable et d'une injustice criante? Et n'est-ce pas une honte pour le Protestantisme français? Et quelles sont les conséquences de cette lamentable situation?

Un grand nombre de pasteurs, accablés de soucis et d'inquiétudes, ne jouissent pas de la liberté d'esprit qui leur serait nécessaire pour remplir joyeusement et avec courage leur délicat ministère. Est-il besoin d'insister sur la gravité d'une telle conséquence, qui menace la vie même de nos Eglises?

La plupart ne peuvent faire donner à leurs enfants l'instruction et l'éducation qu'ils ont eux-mêmes reçues. D'où une régression de la valeur intellectuelle et sociale des familles pastorales.

Plusieurs exercent une profession auxiliaire rémunérée: appoint qui s'ajoute à leur maigre traitement. Ils ne peuvent ainsi assurer qu'un demi-service. Dans certains cas, c'est contraire au prestige pastoral (qu'il ne faut pas négliger), et c'est toujours fâcheux au point de vue du ministère. Mais qui osera le leur reprocher? *Primum vivere*. Toutes les interdictions synodales n'empêcheront pas qu'il faut nourrir sa famille et élever ses enfants.

Dernière conséquence enfin: les vocations pastorales qui peuvent se réaliser deviennent moins nombreuses. Les pasteurs manquent. Des paroisses ne sont desservies que de loin en loin. La crise du recrutement s'accentue et s'accentuera encore dangereusement si nous ne parvenons pas, par nos sacrifices, à l'arrêter. Et ce sera, à bref délai, le déclin du protestantisme français. »

II. — Apologétique au jour le jour

La Religion de Jules Lemaitre

Dans les *Nouvelles Religieuses* (1er oct. 1924, p. 434), le R. P. Janvier donne à la série de ses articles sur la religion de Jules Lemaitre la conclusion suivante : « Les faits, les mots, les raisonnements que j'ai invoqués le long de ces articles m'amènent à partager la conviction de M. l'abbé Berthier. A mes yeux, la foi de Jules Lemaitre, ensevelie sous une épaisse couche d'idées contradictoires et de sentiments païens, n'était point morte. C'est pour lui obéir que Jules Lemaître priait et faisait prier, assistait à la messe et à la procession de la Fête-Dieu, et qu'avant d'entrer dans son éternité, il voulut se confesser, recevoir le saint viatique, l'extrême-onction et mourir en chrétien ».

Pour les églises et les prêtres des régions dévastées

En juin dernier a eu lieu, à Paris, dans la salle de la Société d'Horticulture, devant une assistance nombreuse, l'assemblée générale annuelle de l'Œuvre de secours aux églises dévastées et d'aide aux prêtre des régions envahies. S. Em. le cardinal-archevêque de Paris la présidait.

C'est M. Fernand Laudet, membre de l'Institut, qui présenta le rapport d'ensemble sur l'activité de l'Œuvre depuis sa fondation, et spécialement pendant l'année écoulée. Grâce à dix-huit millions de dons reçus et distribués, il lui a été possible non seulement de construire et d'entretenir des chapelles provisoires, de relever des églises par milliers, mais encore de répartir dans les sanctuaires, dans les sacristies et dans les presbytères, 6.984 vases sacrés, 16.458 objets d'orfèvrerie, 23.216 objets de chasublerie, 140.207 linges d'autel, 250 autels, 400 meubles de sacristie, 12.000 soutanes d'enfants de chœur, 6.000 trousseaux ecclésiastiques, 450 objets mobiliers de presbytères, 110 bicyclettes, etc... Dix-huit cent mille francs recueillis au cours du dernier exercice ont permis et permettent encore d'expédier chaque mois vers les prêtres de nos pays envahis 150 colis.

Longtemps il faudra continuer cet effort. Car un cinquième seulement des églises mutilées a sa restauration achevée et la plupart d'entre elles ont encore besoin de mobilier et de linge. Surtout il importe de venir en aide efficacement aux malheureux prêtres qui ont repris vaillamment leur ministère à travers des régions dépeuplées, ravagées, appauvries. Ils y mènent, en effet, une existence épuisante et misérable, celle que M. Henry Bordeaux décrivait récemment dans un livre douloureux et dont M. Laudet rappelait la tragique horreur en citant le cas de ce prêtre malade d'épuisement parce que les fruits de son jardin n'avaient plus suffi à le soutenir.

« Le salut... dans l'émulation du sacrifice »

Le Bulletin de la Confédération française des Travailleurs chrétiens publiait récemment la « Déclaration confédérale » lue par M. Zirnheld, président de la Confédération, le 8 juin 1924, lors de son 5e Congrès national.

Une fois de plus, on crut bon de faire connaître et le but vers lequel on marche et les diverses réformes que l'on entend réclamer et poursuivre dans l'ordre social, dans l'ordre économique, dans l'ordre moral.

Sur la plupart des points signalés, nous ne pouvons que partager l'avis de M. Zirnheld. Nous applaudissons, notamment, à l'affirmation suivante : « Le salut de notre pays, en cette heure critique, n'est pas dans une concurrence d'enrichissement ou d'ambition, il est avant tout dans l'émulation du sacrifice. »

« Dans l'émulation du sacrifice » : vous entendez, chefs d'entreprises, hommes d'affaires, commerçants de toute nature...

« Dans l'émulation du sacrifice » : vous entendez, vous aussi, ouvriers et employés de tout genre...

Il y a des bénéfices illicites, quoi qu'on ait pu dire au Parlement. Mais aussi, on pourrait bien nous faire grâce des sempiternelles redites sur « la misère ou la gêne du plus grand nombre », ou encore, sur « les heures de travail exagérées ». Il est beaucoup de maisons où, étant donné la semaine anglaise, on ne travaille plus 48 heures par semaine, et, d'autre part, le luxe des toilettes ou l'affluence que l'on observe dans les pâtisseries et les boucheries, les cinémas et les chemins de fer ne dénotent

pas que « le plus grand nombre » soient dans « la misère ou la gêne ».

J. Bricout.

Pour la prochaine classe

Nous sommes heureux de signaler aux jeunes soldats, aux parents, à MM. les Curés, Aumôniers, Directeurs de Patronage, etc., une très opportune brochure publiée dans la collection « Peuple de France » : *Sous l'uniforme*. Conseils d'un ancien pour le temps du service (Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris V[e])[1].

Nos jeunes gens qui partent souvent au régiment sans trop savoir ce qui s'y passe et comment ils pourront éviter les ennuis ou les pièges matériels et moraux qui les attendent y puiseront l'appui moral et matériel qui leur est si nécessaire.

Très claire, très bien présentée, d'une lecture facile, écrite avec cœur par un « ancien » d'expérience, cette courte mais substantielle brochure vaut un volume. Nous ne saurions trop la recommander.

La Résurrection d'Homère

A méditer sur la vanité des choses humaines, on est pris parfois de découragement. Mais en observant mieux le perpétuel flux et reflux des opinions, on peut découvrir le rythme suivant lequel le bon sens oppose à toute hardiesse critique une thèse conservatrice : et il y a là un vrai réconfort.

Dans l'exégèse classique, le temps des conjectures, des systèmes arbitraires, des critiques forcenées semble révolu. Aux enragés vivisecteurs qui jadis dépeçaient une œuvre vivante, les érudits de notre temps disent avec un sourire : « Les gens que vous tuez se portent assez bien. »

Témoin la belle édition de l'*Odyssée* procurée par V. Bérard, et surtout sa préface, propylées de ce vaste monument critique.

*
* *

C'est de France que partirent les premiers coups qui visaient Homère. François Hédelin, abbé d'Aubignac, eut

1. Prix : sans couverture, l'unité 0,45 ; les 10 : 4.25 ; les 100 : 38 fr. ; avec couverture, l'unité 0,50 ; les 10 : 4.75 ; les 100 : 43 fr. Bien spécifier ce qu'on désire.

quelque gloire en son temps. Dacier le tenait pour un Aristote. De fait ce singulier autodidacte dévora tous les livres et trempa — peu ou prou — dans toutes les intrigues de la Fronde. Il régentait avec une égale facilité le théâtre et la marine, se tirait d'un sermon et griffonnait sans relâche. A sa mort, ses manuscrits passèrent aux mains d'un savant homme, puis à celles, beaucoup moins dignes, d'un jeune ivrogne qui déjà s'apprêtait à en faire un feu de joie. Survint l'abbé Boscheron qui sauva de l'auto-da-fé, les précieux grimoires : ainsi nous ont été conservées les *conjectures académiques* (publiées en 1715).

Ce livre, Wolf, l'auteur des fameux *Prolégomènes* (1795) qui révolutionnèrent la science homérique, « le lut et le relut » (ce sont ses propres expressions). Il fit plus : il l'exploita de telle sorte que, suivant une remarque de M. V. Bérard, le mieux, pour traduire le latin des Prolégomènes est bien souvent de prendre purement et simplement le français des Conjectures. Wolf y ajouta pourtant quelques injures contre son modèle, affirmant qu'on n'y trouvait guère que des rêves « somnia et deliramenta. »

Avec une singulière lourdeur, le savant allemand fit une thèse, de ce qui pour d'Aubignac était surtout un paradoxe. Le français aurait pu prendre pour titre : les jeux de l'esprit et de l'érudition. » Les Prolégomènes ne sont pas un jeu : ils tendent à établir scientifiquement qu'Homère n'avait pas pu composer de si longs ouvrages en un temps où l'écriture n'avait pas encore été inventée, et d'autre part qu'une œuvre de telle envergure eût été inutile, les aedes ne débitant dans les festins que de brefs fragments épiques. Il signalait des contradictions internes et imaginait un triple travail successif : travail des *aèdes* qui créent la matière épique, travail des *rhapsodes* qui rattachent entre eux les épopées primitives, travail des *diaskenastes* qui mettent au point et éditent.

Par ailleurs, en 1781, le Français d'Anse de Villoison découvrait à Venise un manuscrit du x^e^ siècle avec des signes critiques et des scolies remontant, par des intermédiaires connus, jusqu'aux travaux d'Aristarque. Il semblait donc établi qu'au temps d'Aristarque (II^e^ siècle av. J.-C.), le texte de l'*Iliade* était incertain. « Vers la fin du XVIII siècle, cette découverte ouvrit une ère

nouvelle' l'ère critique et destructive du XIXe siècle qui affecta non seulement les recherches homériques, mais encore les études d'histoire et de littérature. » (V. Berard) et l'auteur aurait pu ajouter tout aussi bien d'exégèse religieuse.

Sur ces fondations critiques s'édifia une étrange bâtisse mystique, philosophique, démocratique et romantique: l'épopée « n'est pas une œuvre qui ait été conçue et exécutée; elle a pris naissance, elle a grandi naturellement. » (Schlegel.) « La véritable épopée est celle qui se compose elle-même: elle ne doit être écrite par aucun poète... c'est une production organique. » (Grimm.) « Elle est dynamique. » (Steinthal.) L'hypothèse devenue système, on y soumit bon gré, mal gré, l'épopée grecque, l'épopée médiévale, et les littératures dites primitives. Renan, Gaston Paris étaient imbus de ces théories: elles ont été par eux vulgarisées. M. Croiset (*Hist. de la litt. grecque*, 1887) clarifia et décanta les nombreux systèmes homériques, imaginés outre-Rhin. Il discerna — dans l'*Iliade* des chants primitifs, simplifiés parfois dans des chants de développement, reliés enfin par des chants de raccord — dans l'*Odyssée* trois poèmes différents.

Homère était mort et enterré: à sa place venaient au jour des Homérides, semblables à ce chanteur de Kymé que peint Anatole France en sa *Clio*: « Je ne mêlerai point de mensonges aux antiques récits. Il parlait de la sorte avec prudence: cependant aux chants qu'il avait appris dès l'enfance, il avait coutume d'ajouter des vers pris dans d'autres chants ou trouvés dans son esprit. Il composait lui-même des chants presque tout entiers. Mais il n'avouait pas qu'ils étaient son ouvrage de peur qu'on y trouvât à redire. »

*
* *

La critique est une mauvaise mère qui parfois dévore ses enfants. Bien vite, on avait fait justice des objections wolfiennes: l'écriture n'était pas nécessaire à Homère, s'il est vrai, que des poètes paysans composent de tête d'immenses poèmes. Par ailleurs, l'écriture est fort ancienne: d'après Glotz (*Civilisation égéenne*, p. 423) les Phéniciens auraient recueilli l'alphabet sémitique entre 1780 et 1580 av. J.-C. Les fouilles de Byblos nous ont rendu un texte alphabétique du XIIIe siècle: et, re-

marque M. V. Bérard, vingt siècles d'écriture idéographique avaient peut-être précédé cette écriture alphabétique. « Entre *l'Odyssée* et l'invention de l'alphabet, il s'était donc écoulé deux fois plus de temps qu'entre le *Cid* ou *Andromaque* et l'invention de l'imprimerie. » Puis ce furent les grandes découvertes mycéniennes et crétoises, ce fut la constitution d'une préhistoire méditerranéenne, égéenne. Lang, Van Gennep constatent qu'à la fin de l'époque mycénienne, la tradition épique est déjà fixée; la civilisation égéenne se reflète en effet dans les poèmes homériques; mais par une adaptation naturelle, le poète signale des usages plus récents propres aux peuples achéens repoussés par les invasions doriennes. Synthétisés par un poète de génie, fixés par l'écriture, ces poèmes ont été ensuite modifiés par des rhapsodes qui ont conservé pourtant le mouvement général et la couleur primitive.

Nouveau facteur: la découverte des papyri égyptiens qui s'étagent du III^e^ siècle av. J.-C. au VI^e^ après, et nous font remonter treize siècles environ plus haut que les manuscrits byzantins. « Au XX^e^ siècle, ce sont les papyri surtout qui ont amené la réaction contre les présomptueuses fantaisies des philologues. »

D'éclatantes conversions enfin eurent lieu: celle de Leuwen par exemple, grand homérisant qui, jadis, dévot sans la foi, ne croyait pas en son Dieu et qui admet maintenant qu'Homère a existé, qu'il a écrit, qu'il s'est conformé à un véritable art poétique. Homère est ressuscité.

***

Recul de la critique, après une offensive d'un siècle. Peut-être le vainqueur s'est-il grisé de sa victoire: « Après le siècle wolfien des Allemands, nous vivons les années unitaires des Anglais et des Américains. » M. Bérard fait la part large (théoriquement), aux interpolations: interpolations fort anciennes puisqu'elles datent des copies Alexandrines et peut-être même de la première édition athénienne, dite de Pisistrate, — interpolations voulues parfois: le copiste tire à la ligne pour accroître ses petits profits, le rhapsode modernise sa tirade, — interpolations involontaires, inconscientes même, le plus souvent: simples réminiscences qui surprennent l'attention du copiste. Mais dans la pratique, quelle

sage réserve. « Le prudent Aristarque notait de l'*obel*, de la broche d'infamie, les vers qu'il réprouvait : mais dans son texte, il les conservait tous... En 1890, l'*Odyssée* de Leuwen s'encombrait dans le bas des pages de vers expulsés du texte... en 1917, Leuwen est devenu l'un des bergers de l'unité qui rassemblant à grand'peine, sous la houlette du vieux pasteur ionien, tout le vaste troupeau des 27 ou 28.000 héxamètres homériques, ne consentent à expulser qu'une centaine de brebis douteuses. » Cette histoire a-t-elle besoin d'une morale? M. Masqueray pourrait nous en fournir une, lui qui récemment écrivait : « Il faut nous contenter du texte de nos manuscrits toutes les fois qu'il peut s'interpréter. »

Vraiment, les Philologues ne sont-ils pas d'un bon exemple pour les exégètes?

B. AMOUDRU.

Petite correspondance

Q. — REVUES CATHOLIQUES EN LANGUE ALLEMANDE. — *On demande l'indication de quelques Revues catholiques en langue allemande traitant de sujets religieux.*

R. — Ces Revues sont nombreuses. Vous pourriez vous abonner à *Stimmen der Zeit* qui forment le 106e volume de *Stimmen aus Maria-Laach*. Douze fascicules par an. Fribourg en-Brisgau, Herder. Demandez le prix à l'éditeur. Voici l'énoncé de quelques articles du fascicule de février-mars : M. Pribilla, *Sur la cause des malheurs de l'Allemagne*. — C. Noppel, *Dans la lutte pour la paix*. — M. Reichmann, *Un nouveau débat sur le catholicisme et le protestantisme*. — J. Bessmer, *Occultisme et hypnose*.

Zeitschrift für katholische Theologie. Trimestrielle; chaque fascicule a 160 pages. Editeur : Rauch, Innsbruck. Prix pour l'Autriche : 44.000 couronnes; pour la France, 20 fr. — Sommaire du premier numéro de 1924 : J. Stuffler, S. J., *Le fondement de la certitude de la foi divine*. — A. Merk, S. J., *Commentaire de saint Ephrem sur les Actes des Apôtres récemment découvert*. — J. P. Becker, *Le caractère de culpabilité du péché originel*.

Q. — *Qu'est-ce que le Bulletin national des instituteurs? Où est-il édité?*

R. — L'objet de ce bulletin mensuel (à part les vacances)

de 40 pages, vous sera indiqué assez nettement par le titre complet : *Bulletin national des instituteurs et des institutrices catholiques de l'enseignement public*, et par le sommaire de deux numéros. Avril 1924 : J. B., *L'éducation de la conscience professionnelle*. — L. A., *Méditation : La Croix*. — L. Aurel, *Religion et sociologie* (suite). — Jenny Romay, *La vie heureuse selon la foi*. — V., *La lecture des « Vies de Saints »*. — C. Drouard, *La prière dans les écoles*. — B. M. Marineau, *Marie, mère des âmes. La Passion*. — Raymond Pierre, instituteur, *Considérations sur la réforme protestante* (suite). — Le Furet, *Informations professionnelles*.

Mai 1924 : Marie-Adrienne, *Une semaine d'études sociales*. — A. C., *Solitude*. — L. Aurel, *Religion et sociologie* (suite). — Jenny Romay, *Causerie du mois : en marge*.

Abonnement : un an, sous bande, 6 fr. ; sous enveloppe fermée : 10 francs. Librairie Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris 6e ; ou Mlle Valat, 18, rue Omer-Louis, à Montchat-Lyon (Rhône).

Q. — *Que valent les ouvrages de Notovitch et Jacolliot sur Jésus-Christ ? Des personnes qui les ont lus en sont singulièrement troublées.*

R. — M. Notovitch, né en 1858 est un journaliste et un explorateur russe. Employant les procédés de Hœckel, il n'a pas craint d'inventer un soi disant document indien pour faire accroire que Jésus, nommé Issa selon les besoins de la cause, avait passé 16 ans auprès des brahmanes et des boudhistes afin de mieux apprendre leur religion. Voir son opuscule *La vie inconnue de Jésus-Christ*, Paris, 1894 (en allemand, *Die Lücke am Leben Jesu*, Stuttgart, 1894).

L. Jacolliot, né en 1837, fut pendant quelque temps président du tribunal de Chandernagor dans l'Inde française. Faussaire et, disons le mot, fumiste aussi, il prétendit que Jésus-Christ, de 12 à 30 ans, avait étudié dans l'Egypte et dans l'Inde. Voir ses deux ouvrages : *La Bible dans l'Inde*, 1868 ; *Christma et le Christ*, 1874. Cf. L.-C. Fillion, *Les Etapes du rationalisme*, Paris, 1911, p. 710.

Livres dèposés aux bureaux de la Revue

Scritti vari nel VI *Centenario della Canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino*, numéro spécial de la *Scuola cattolica*, juil.-sept. 1924, Milano, 3 via S. Andrea.

Ch. Baussan, *René Bazin*, in-18 de 72 p., Paris, Editions Spes, 1924, 2 fr.

Bienh. Robert Bellarmin, *La montée de l'âme vers Dieu par l'échelle des créatures* (trad. J. B. Herman), in-12 de 420 p., Bruges, Beyaert, 1924, 7 fr.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE

Paris. — Soc. Géa. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

REVUE APOLOGÉTIQUE

Témoins du Christ [1]

« *Eritis mihi testes* ; vous serez mes témoins ; *salvamini a generatione ista prava* ; sauvez-vous de cette génération perverse. » Aux *Actes des apôtres*, ch. Ier et ch. IIe.

EMINENCE,

MESSIEURS,

CHERS AMIS,

De ces deux paroles, l'une est au nombre des toutes dernières que N.-S. Jésus-Christ a laissées à la terre au moment de remonter au Ciel ; la seconde, parmi les toutes premières que Pierre, le chef des apôtres, a prononcées devant l'Eglise naissante, au jour même de la Pentecôte.

Et voici qu'en cette rentrée scolaire de l'an de grâce 1924, votre recteur ne trouve pas de recommandation plus pressante à vous adresser que celles qui sont contenues dans ces deux brèves prescriptions : « Vous serez mes témoins ! Sauvez-vous de cette génération perverse ! »

(1) Discours prononcé à la messe du Saint-Esprit, le 4 novembre 1924, par S. Gr. Mgr Baudrillart, évêque d'Himéria, recteur de l'Institut Catholique de Paris, membre de l'Académie française.

Y aurait-il donc quelque similitude entre la situation du monde à l'aurore du christianisme et celle d'aujourd'hui?

Quelque paradoxale que puisse sembler pareille affirmation, vingt siècles après la venue du Sauveur, il me semble qu'elle renferme une assez grande part de vérité pour que le devoir des témoins du Christ au temps présent se puisse comparer à celui des hommes qui, les premiers, lui rendirent témoignage.

C'est ce que je voudrais, Eminence, démontrer ce matin à cette jeunesse que vous souhaitez si ardemment voir se former pour les combats qui l'attendent. Comme ses maîtres et avec eux, elle vous exprime, par ma bouche, sa profonde reconnaissance de la paternelle affection dont vous nous donnez la preuve en présidant chaque année la reprise de nos travaux, afin de nous encourager.

I

Vous êtes-vous parfois demandé, Messieurs, quel put être l'état d'âme des apôtres et des disciples qui les avaient accompagnés au Mont des Oliviers, lorsqu'ils entendirent tomber sur eux ces paroles du Maître: « Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités du monde; *critis mihi testes.. usque ad ultimum terrae!* » Quelles furent leurs pensées lorsque, sortant d'eux-mêmes et de leur petit milieu, ils contemplèrent d'un regard anxieux le monde tel qu'il pouvait leur apparaître? Tout autour d'eux, le monde juif, la Judée, la Samarie, la Galilée: spectacle peu rassurant; la plupart avaient méconnu le Christ; les chefs de la religion et du pays l'avaient crucifié. Par delà, le monde grec et romain, brillant, civilisé, jouissant de la paix matérielle, profondément divisé quant aux idées, par-

tagé entre toutes les formes du sentiment religieux, tous les systèmes philosophiques, rongé par tous les genres d'erreurs et tous les genres de vices. Plus loin, le monde barbare encore plein de mystère. Enfin d'immenses empires à peine soupçonnés et des régions à demi-fabuleuses. *Usque ad ultimum terrae;* c'est jusque-là qu'il faudrait porter le témoignage réclamé.

Témoins de qui? D'un homme qui s'était dit et qu'ils croyaient le Fils de Dieu, mais qui aux yeux de la masse et des autorités n'était qu'un condamné, livré à l'infamant supplice de la croix. Ressuscité, sans doute ils l'affirmeraient; mais faire croire à la résurrection, comment s'y prendre?

Témoins de quoi? De faits extraordinaires qui s'étaient passés dans un des coins les plus inconnus de la terre, sur les bords d'un lac sans prestige, ou dans la capitale d'un peuple méprisé et qui d'ailleurs n'avait pas dans son ensemble ajouté foi à ces faits, ou du moins n'en avait rien conclu.

Témoins, qui eux ? De pauvres pêcheurs, de modestes employés, d'humbles femmes de village, gens de peu et sans lettres. Que pouvaient-ils attendre? Railleries, mauvais traitements, persécutions, martyre peut-être?

L'an dernier, Messieurs, tandis qu'on célébrait le solennel centenaire de Pascal, orateurs et écrivains se plurent à relever et à commenter cette fameuse et impressionnante pensée : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie. » Oui, l'homme se trouve bien seul et bien petit devant cette immensité muette; il a le droit de s'y sentir perdu et de trembler.

Il est pourtant une solitude plus redoutable et plus effrayante que cette solitude physique, c'est l'isolement moral d'un être humain dans un univers hostile. La pensée, la terreur de cet isolement moral n'a-t-elle pas envahi l'esprit des premiers témoins du Christ? Il me semble légitime de l'imaginer.

Eh bien ! n'est-ce pas, toutes proportions gardées, le cas, en plus d'un pays, des témoins du Christ au temps présent? Sans doute le christianisme existe sous nos yeux et il a fait ses preuves au cours d'une longue histoire ; l'Eglise nous présente sa hiérarchie et ses œuvres ; de saintes âmes excitent notre admiration et provoquent notre imitation. Limites relativement étroites cependant que celles de notre civilisation chrétienne ; passez l'Europe et l'Amérique sa fille, les mêmes empires bouddhistes ou brahmanistes qu'au temps du Christ, de plus, tout un monde musulman, et toujours les mêmes formes de paganisme, même les plus grossières ; dans le monde chrétien, des hérétiques, des schismatiques, des incroyants, des adversaires acharnés de toute foi religieuse. O sainte Eglise catholique, quel est le nombre de tes véritables enfants? Le monde proprement dit, ou ce que l'on appelle le monde, ne comprend pas le chrétien ; selon lui, nous sommes dans le rêve, nous poursuivons une chimère ; notre dogme est contraire à la raison ; notre morale impraticable ; nos prétentions odieuses. Nous nous heurtons à l'indifférence, ou à la haine.

Du moins, me direz-vous, point de martyre comme pour les premiers chrétiens ! Point de martyre, en êtes-vous sûrs? La sauvagerie de l'homme est facile à réveiller. Rien qu'au siècle dernier, en Europe ou sur ses confins, combien ont supporté d'atroces tourments et même sont morts pour leur foi ! Tandis que nous étions en Pologne, des témoins survivants nous racontaient les supplices infligés par les tsars russes à ceux de leur sujets de Ruthénie et d'ailleurs qui voulaient demeurer fidèles à l'unité romaine ; ils nous parlaient de ces pauvres femmes, enceintes, ou chargées de leur enfant nouveau-né, contraintes à porter du matin au soir dans leur tablier des paquets de neige d'une extrémité à l'autre du village jusqu'à ce qu'elles tombassent d'épuisement ; de ces malheureux paysans

condamnés à périr sous le knout, dont les corps n'étaient déjà plus qu'une horrible bouillie sanglante que les soldats exécuteurs se cachaient à eux-mêmes sous un sac, car ils ne devaient pas faire grâce d'un seul coup. Faut-il vous rappeler ce qué jusqu'en ces dernières années les Turcs et d'autres Musulmans fanatisés ont fait endurer à certaines populations chrétiennes de l'Orient, au point que dans l'Asie Mineure la foi au Christ est à peu près éteinte? Hélas! est-il besoin de sortir de notre propre pays? Deux fois en moins de cent ans, de 1792 à 1795, lors de la grande Révolution, en 1871, lors de la Commune de Paris, combien de chrétiens, combien surtout de prêtres ont été mis à mort en haine de la foi?

Mais la perspective du martyre est rare et elle soutient par ce qu'elle a d'héroïque. Le pire, c'est la guerre sourde, continue, âpre, méchante et hypocrite; c'est celle-là qui fait sentir le plus durement la solitude morale. Demandez-le à nos pauvres curés de campagne dans certaines régions de la France. Même dans Paris, dans le monde intellectuel, où s'est écoulée la jeunesse des hommes de ma génération, ne l'avons-nous pas connu, cet isolement redoutable, alors que, de toutes parts, on nous disait que, dans le duel engagé entre la science et la foi, la foi devait nécessairement succomber et qu'autour de nous le nombre des apostasies ne cessait de se multiplier? Nous nous répétions la parole du Sauveur: *Omnia traham ad meipsum*, j'attirerai tout à moi; ou celle de l'Apôtre saint Jean, *Haec est victoria quae vincit mundum fides nostra;* et parfois nous nous demandions: qu'en est-il?

Cependant, notre génération, comme toutes celles qui l'avaient précédée, entendait aussi l'appel du Sauveur: Vous serez mes témoins; et elle lui en donnait, témoins privilégiés qui entraient dans les rangs de la sainte milice, témoins fidèles et agissants qui, tels nos professeurs, devenaient les maîtres de la jeu-

nesse, ou tels vos aînés, qui, par leur travail et leur vertu témoignaient de la vitalité du christianisme, de sa doctrine et de sa morale ; tous ceux-là vous tendent la main pour vous passer le flambeau.

II

Jésus a prédit la victoire du christianisme et l'action universelle qu'il exercerait dans la suite des temps : *omnia traham ad meipsum.*

Mais il a prévu aussi la résistance du monde à sa doctrine et à ses préceptes, la haine du monde à l'égard de ses disciples.

Que dis-je, prévu? Cette résistance et cette haine du monde, il les a connues, éprouvées, et jusqu'à quel point ! « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous ; *si mundus vos odit, scitote quia me priorem vobis odio habuit.* » (Joan., xv, 18.) « Le serviteur n'est pas plus grand que le maître ; s'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront (20). »

Ce monde, qui lui résiste et qui le hait, il l'a convaincu de péché, *arguet mundum de peccato*, et il l'a condamné (xvi, 8-11).

Il l'a même déclaré inexcusable. Pourquoi? Parce que le Christ est venu au milieu de ce monde et parce qu'il lui a parlé : « *Si non venissem et locutus fuissem eis, peccatam non haberent.* » Parce que, non content de parler à ce monde, il a accompli sous ses yeux des œuvres telles que le monde n'en avait jamais vues, et qu'après les avoir vues, il a conçu de la haine pour le Christ et pour son Père : « *Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit, peccatum non haberent ; nunc autem et viderunt et oderunt et me et Patrem meum* (xv, 22-24). »

Ils ont vu et ils m'ont haï, moi et mon Père ! Cri-

me si grave que, pour ce monde, qui ferme volontairement les yeux à la lumière, le Christ, Dieu d'amour, à la veille de sa mort, refuse de prier : « *non pro mundo rogo* » (XVII, 9).

Va-t-il donc l'abandonner, cette « génération perverse » qui constitue le monde hostile?

Non! car, à la même heure, il dit à ses apôtres, réunis pour la dernière Cène : « *Vos testimonium perhibebitis de me ;* vous, vous rendrez témoignage de moi (XV, 26 et 27) » ; et bientôt il va les charger d'entreprendre la conquête du monde.

Vous, par opposition aux autres, par opposition au monde, qu'est-ce à dire?

Vous? Mais d'abord les apôtres, à qui directement le Sauveur s'adresse ; vous, les successeurs des apôtres ; vous aussi, ceux qui, dans les rangs des fidèles, rendrez témoignage à votre foi.

Nous touchons au nœud du problème ; prêtez-moi, je vous prie, une particulière attention.

Le Christ est venu pour sauver tous les hommes ; il veut les sauver tous. A tous, il propose sa loi, la loi d'amour, amour de Dieu, amour du prochain ; à tous il le déclare : *celui qui n'aime pas est dans la mort.* Si tous acceptent cette loi, si tous aiment Dieu et le prochain, tous rendront témoignage à Jésus-Christ, tous transmettront joyeusement le trésor qu'ils ont eux-mêmes reçu, et ils le feront les uns en vertu de leur ministère, les autres en vertu de leur zèle. Malheureusement, un grand nombre se soustrait à la loi et préfère demeurer dans la mort.

Alors, le Christ va faire un choix dans le monde ; il procédera par sélection ; du monde, de la génération perverse, il tirera une élite fidèle qui sera bientôt une élite conquérante.

Première élite qu'il déclare tenir de la main de son Père et qu'il forme lui-même ; c'est le collège apostolique ; « *manifestavi nomen tuum hominibus quos*

dedisti mihi de mundo. » Ceux-là ont compris, accepté, gardé la parole de Dieu, « *sermonem tuum servaverunt* » (XVII, 6).

Puisqu'il les a tirés du monde, en un sens, ils ne sont plus du monde ; « *de mundo non sunt, sicut et ego non sum de mundo* » (16) ; mais ils doivent y rester, tout en se préservant de la corruption, et c'est ce que Jésus demande à son Père : « *Non rogo ut tollas eos de mundo, sed ut serves eos a malo* » (15) ; car, pour remplir la mission qui leur est destinée, il faut qu'ils soient dans la vérité et dans la sainteté, « *ut sint et ipsi sanctificati in veritate* » (19).

Alors, ils seront en état d'être envoyés dans le monde pour l'amener à Jésus-Christ, dont ils continueront la mission : « *sicut tu me misisti in mundum, et ego misi eos in mundum* » (18).

Ils y feront des recrues qui, sur leur parole, croiront en Jésus-Christ et pour qui Jésus-Christ tient à prier : « *non pros eis autem rogo tantum ; sed et pro eis qui crediturі sunt per verbum eorum in me* » (20).

Recrues précieuses qui constitueront de nouvelles élites et seront, à leur tour, et suivant leur ordre, des témoins du Christ, témoins par leur enseignement, ou témoins par leur vie et leurs exemples, témoins, s'il le faut, jusqu'au témoignage suprême, celui du sang, jusqu'au martyre, puisque martyr signifie témoin.

Et c'est ainsi qu'en effet les choses se passent, ainsi que le monde se convertit ; des groupes s'établissent qui agissent dans la société comme un ferment ; des églises se fondent où s'enseigne la doctrine, où se prêche la morale, où se maintient la discipline. Voici le Juif, et puis le Grec, et puis le Romain, et puis le fier Sicambre, tous de proche en proche à travers les pays et les siècles ; la chrétienté se forme ; en elle règne la civilisation la plus achevée et d'elle part tout véritable progrès ; même sur les nations qu'elle ne comprend pas dans son sein, elle exerce son influence

par la prédication de la vérité qui atteint les meilleurs, et par la diffusion des idées dont la source est dans l'Evangile. C'est vraiment la victoire de la foi. Il est vrai que son empire peut reculer, que la lumière peut s'éteindre ici pour être portée ailleurs : « *movebo candelabrum tuum de loco suo* » (Apoc., II, 5).

Mais, quand elle recule, la religion chrétienne remporte sur le monde une autre sorte de victoire, c'est la décadence des sociétés qui l'abandonnent ; la civilisation recule en même temps qu'elle ; regardez les pays passés à l'Islam ! Partout où la véritable foi laisse quelques germes, elle peut reverdir. L'expérience de l'histoire prouve qu'elle est toujours capable de réagir contre les forces de dissolution ; que, dans toute société qui n'a pas été victime de la conquête totale opérée par une autre religion brutalement exclusive et intransigeante, il subsiste à tout le moins des îlots résistants, d'où peut repartir la conquête et d'où, en fait, elle est souvent repartie ; pensez à la restauration de la doctrine catholique après les grands triomphes du protestantisme, au lendemain de la Révolution, ou même de nos jours ; de telle sorte que les témoins du Christ, prêtres et laïques, n'ont jamais le droit de désespérer.

Dès que la foi grandit, dès qu'elle renaît, les peuples se renouvellent, comme il est dit dans l'hymne de la fête de saint Denis, l'apôtre de notre Paris :

Crescit sancta fides ;
Fit nova civitas.

III

Et, maintenant, chers jeunes gens, c'est à votre génération que le Christ adresse l'appel qu'il a fait entendre, depuis plus de dix-neuf cents ans, à toutes

celles qui ont précédé la vôtre ; c'est à elle qu'il dit : Vous serez mes témoins !

Croyez-vous qu'il ait changé de méthode? Que ce qui fut la règle dans les siècles passés ne soit plus la règle aujourd'hui? Assurément non. De la génération présente, comme des générations antérieures, il veut tirer une élite, élite conquérante, élite de prêtres, élite de fidèles, élite qui ne peut se former qu'à condition de s'arracher d'abord au monde pervers qui l'entoure, sans que je veuille chercher si le monde d'aujourd'hui est pire que ne fut celui d'autres époques : *salvamini a generatione ista prava !*

Que de penseurs s'en rendent compte à présent ! Le problème des élites, de la formation des élites, est pour tous les peuples, pour le nôtre en particulier, le problème essentiel, le problème dominant. Préoccupation aristocratique, entachée d'égoïsme et d'orgueil que celle de former des élites, me dira-t-on peut-être. Critique à courte vue ! Quand on travaille à constituer une élite, c'est pour le grand nombre que l'on travaille. Suivant la juste et pittoresque comparaison d'un de nos écrivains catholiques les plus sympathiques, « le peuple bénéficie du gain des élites, comme les degrés d'une cascade s'abreuvent du contenu de la vasque supérieure[1] ».

Or, l'élite se prend dans la jeunesse ; l'éducation d'une jeunesse d'élite, telle est donc l'œuvre essentielle qui s'impose à chaque génération. Vous comprenez dès lors quel émouvant spectacle pour les chefs responsables de la société et plus encore de la religion que celui de cet événement d'apparence très banale qu'est une rentrée scolaire dans l'enseignement supérieur.

A cette heure, d'un bout à l'autre de notre France, tout un peuple d'étudiants et d'étudiantes, dans l'ar-

1. René Johannet, *Éloge du bourgeois français*.

deur de leur jeunesse et de leur liberté naissante, à laquelle ils tiennent, vient boire avidement à la source des idées. De certaines chaires, la vérité descendra ; d'autres chaires, l'erreur coulera à flots pressés ; parmi les maîtres, les uns travailleront à la défense de la société et des idées chrétiennes ; d'autres poursuivront leur ruine commune.

Comme les maîtres, les élèves se partageront.

Dans le domaine des idées, deux armées se trouvent en présence, deux armées dont les soldats se sont unis contre l'ennemi commun, l'ennemi du dehors, quand la France, leur mère, s'est trouvée menacée.

A prendre les choses dans leur ensemble et sauf des exceptions, l'enseignement reçu est à la source du recrutement et de la formation de ces deux armées.

D'une part, une masse ouvrière et paysanne, en dépit d'éléments excellents profondément atteinte par l'école sans Dieu, mûre du moins en partie pour la révolution sociale, et presqu'entièrement perdue pour le Christ.

De l'autre, un groupe compact, sorti des classes moyennes ou supérieures de la nation, d'une culture intellectuelle et morale généralement plus poussée et plus raffinée, groupe plus considérable qu'il ne le fut jadis, né de l'école chrétienne. Car, bien que tous, aujourd'hui, n'appartiennent pas de fait à nos établissements libres d'enseignement, tous en relèvent plus ou moins ; c'est l'enseignement chrétien qui, depuis 1850, soit dans la personne des pères, soit dans la personne des fils, a si profondément transformé la société bourgeoise et voltairienne qui connut son apogée sous le règne de Louis-Philippe.

Sans l'école chrétienne à tous ses degrés, sans les répercussions qu'elle a eues jusque dans l'enseignement public, sans les œuvres post-scolaires, sans les associations dont elle a suscité l'idée et dont elle a rendu l'organisation plus facile, que serait aujourd'hui,

dans notre pays, le catholicisme, combien les témoins du Christ?

Le ministre qui, ces jours-ci, tenait, à Valence, un langage si étrangement agressif, ne se trompait pas dans ces constatations que nous faisons tout comme lui. Mais pourquoi s'irriter contre des hommes, des compatriotes, qui font usage d'un droit, du plus sacré des droits? Pourquoi prétendre détruire par la force l'édifice que la libre concurrence n'a pas pu empêcher de s'élever? Pourquoi se tourner avec une telle véhémence contre des maîtres qui ont mis toutes leurs facultés, toutes leurs énergies au service d'une cause dont les pires ennemis ne peuvent au moins contester la noblesse?

Nous, nous les saluons avec respect et nous les remercions de ce qu'ils ont fait, de ce qu'ils font encore chaque jour pour le salut d'une civilisation où se confondent les traditions de notre patrie et celles de notre foi.

De quel côté penchera la victoire? Du côté de nos adversaires, les troupes sont peut-être plus nombreuses, puisqu'elles se recrutent dans le peuple; faut-il croire qu'elles sont douées aussi de plus de vigueur combative? De part et d'autre, il y a des états-majors qui comptent des hommes distingués sachant ce qu'ils veulent et où ils vont. J'incline à croire que la victoire sera déterminée par l'action de l'état-major le plus laborieux, le plus désintéressé, le plus passionnément dévoué à son idéal ? Puisse l'élite catholique nous donner cet état-major !

Jeunes gens qui êtes spontanément venus ici, vous avez fait votre choix entre les deux camps. Vous auriez pu trouver ailleurs des maîtres éminents et même des maîtres chrétiens, ceux-ci pourtant isolés, et chaque jour contredits par d'autres maîtres, leurs collègues. L'Université Catholique vous est apparue comme le quartier-général des maîtres de la pensée chré-

tienne ; vous ne vous êtes pas trompés ; ici, vous trouverez des chaires d'où descendra la vérité intégrale exposée avec talent ; ici, l'on mettra dans vos mains les armes nécessaires pour vous frayer votre chemin dans la vie et pour être à votre tour les soldats du vrai. Vous avez voulu échapper à l'erreur et vous vous êtes enfermés dans une sorte de forteresse. C'est bien ! N'oubliez pas pourtant que, par des lectures mal dirigées, par des conversations et des fréquentations imprudentes, l'erreur peut encore trouver le chemin de vos âmes. Tenez-vous sur vos gardes !

Mais surtout, ô mes amis, laissez-moi vous le rappeler, l'erreur n'est pas le seul danger qui vous menace ; il y a le vice, il y a le péché ; et c'est en y pensant que je voudrais vous dire avec un accent encore plus pénétrant : *salvamini a generatione ista prava !* A quel point le monde ambiant influe même sur les meilleurs ! Quand nous voyons ce qui se passe autour de nous, ces modes honteuses et provocantes, ces affiches scandaleuses, ces appels au mal qui sortent de partout, ces exemples ignominieux d'une volupté qui s'étale, nous nous sentons comme plongés dans un océan de péchés. Parfois, vous promenant au bord de la mer, vous vous êtes arrêtés pour contempler ces rochers contre lesquels le flot se rue avec fureur ; il les entoure, il monte, il les prend d'assaut, il semble qu'infailliblement il les submergera tout entiers ; à peine subsiste-t-il une petite plate-forme qui ne soit pas atteinte par les eaux et, si quelqu'un s'est réfugié sur cette plate-forme, vous ne pouvez vous empêcher de trembler pour lui. Ainsi parfois, nous les pères de vos âmes, nous tremblons pour vous ; ainsi, chacun doit trembler pour soi.

Que cette forteresse de vérité, où vous vous êtes établis, soit aussi pour vous une forteresse de vertu ! *Sanctificati in veritate*, vous sanctifiant dans la vérité, usant de tous les secours que vous trouverez dans

ce milieu chrétien, des sacrements que vous fréquenterez, des œuvres auxquelles vous donnerez votre nom, des associations où vous entrerez, des exemples que vous recevrez des meilleurs d'entre vous.

Alors, vous constituerez une élite, une élite analogue à celles que, grâce à Dieu, nous avons la joie de rencontrer dans toutes nos grandes écoles, élite prête à sortir de sa forteresse pour exercer son action au dehors. Vous serez les témoins de Jésus-Christ, heureux si vous entrez dans la sainte hiérarchie, gardienne et propagatrice du dogme et de la morale ; mais, en tout cas et dans toute forme de vie, témoins de vérité, par votre valeur intellectuelle, votre attachement à la doctrine, votre savoir ; témoins de vertu, parce que vous pratiquerez sans respect humain toutes les vertus que réclame le christianisme, y compris celle que tant de jeunes gens pervertis raillent si aisément chez leurs camarades plus purs ; parce que vous ne reculerez pas, pour résister au mal et demeurer bons, devant les efforts les plus héroïques.

Témoins de vérité et témoins de vertu ; mais non point témoins passifs, — témoins actifs ; à la valeur intellectuelle et morale, vous ajouterez le zèle apostolique et la valeur civique.

La conquête des âmes et la conquête de la société seront l'objet de vos préoccupations : — conquête de la société sans basse pensée d'intérêt personnel ou politique, — avec l'ardent désir de la rendre à Jésus-Christ pour qu'il y règne.

Eminence, récemment, vous présidiez, à Paris, l'une des séances d'un Congrès catholique et, vous adressant aux jeunes gens que vous aperceviez dans l'auditoire, vous leur disiez : « Quel est l'objet ordinaire de vos pensées et de vos conversations? Les sports? Les plaisirs? Votre travail? Vos entretiens se portent-ils souvent sur les moyens de reconquérir la société française et d'y faire régner l'ordre chrétien? Parlez-vous de

la presse, des conférences, des œuvres? Songez-y! »

Evoquerai-je devant vous, chers amis, le souvenir de Frédéric Ozanam et de ses compagnons qui, au lendemain de la révolution de 1830, dans leurs promenades au quartier latin ou dans la campagne, forgeaient de si nobles projets pour un renouvellement du monde par la religion catholique, alors si haïe et si bafouée, projets dont il leur fut donné de réaliser quelques-uns des plus utiles et des plus grands ?

Il y a quatre mois, au cours du voyage que, sous la conduite de notre cardinal-archevêque, nous fîmes en Pologne, il nous arriva plus d'une fois de prendre contact avec des étudiants ecclésiastiques et laïques. Vous souvient-il, Eminence, de cet étendard qu'à Varsovie nous présenta l'une de leurs associations? Il portait au centre l'image d'un arbre qui reverdit et qui, entre ses branches, fait monter vers le ciel une croix. Beau symbole de la Pologne ressuscitée et dont la renaissance nationale veut s'accompagner d'un essor religieux.

Etudiants français, inspirez-vous de ce symbole! Si la France n'a pas été aussi cruellement atteinte dans sa vie nationale que la Pologne, elle l'a été douloureusement dans sa vie morale et chrétienne. Il faut y replanter la croix. Saisissez ce drapeau que l'Eglise vous tend au nom de son Divin Fondateur ; arrachez-vous au mal qui vous entoure et soyez les bons témoins de Jésus-Christ! Ainsi soit-il!

Alfred BAUDRILLART,
év. d'Himéria,
de l'Académie française.

Aux Origines du Dogme Chrétien :

Le mystère de l'Incarnation

(Suite) [1]

Longtemps après saint Ignace, au moment où les derniers Pères allaient écrire à Chalcédoine le symbole de foi de l'Incarnation, et mettre fin aux hérésies christologiques, saint Augustin devait volontiers revenir à ce concept primitif alors presque oublié[2] : « *Homo quem Dei Sapientia gestabat* » dit-il volontiers pour désigner le Christ ; et le terme *homo* sous sa plume remplace souvent le mot *humanitas* que nous aurions mis de préférence. (Textes recueillis par Portalié, au mot : *Augustin*, dans *Vacant-Mangenot*, Tome 1, col. 2364)[3]. A Hippone, ce regard est une vision d'Ecole : saint Augustin inaugure cette méthode d'enseignement par où passera toute la théologie latine, qui consiste, en Trinité surtout, à nommer la nature avant la personne.

Mais entre le style primitif et le style de saint Augustin, il existe, malgré les dehors semblables, la différence qui sépare une cathédrale gothique construite au XIII[e] siècle, engendrée par la foi exigeante de nos pères et les préoccupations techniques des architectes d'alors, patinée maintenant par les siècles, et une cathédrale d'imitation ogivale, conçue dans le cabinet d'un Viollet-le-Duc, bâtie sans angoisses, correcte, impeccable et presque sans histoire.

Dans l'Evangile, la vision historique de la nature humaine subsistante en une personne divine est une

1. Voir *Revue Apologétique*, 1[er] novembre 1924, p. 129 sqq.
2. Et que les Nestoriens en Orient et toute l'Ecole d'Antioche avaient dû rendre suspect à force de prêcher une hypostase humaine.
3. Le Bréviaire romain, au Vendredi-Saint, second nocturne, cite de Saint Augustin un passage dans le même style : *homine quem [Filius] gerebat.*

expérience concrète de chaque jour, toute chargée de vie frémissante. Dans saint Augustin et chez nous, c'est une méthode qui facilite l'énoncé difficile des vérités de la foi, et en particulier l'étude de la sainte humanité du Fils de Dieu.

Mais qu'importent ces nuances, puisqu'aussi bien un même amour nous serre tous groupés autour de Jésus de Nazareth, autour de cet homme qui est le Fils de Dieu. La piété chrétienne exploite encore tous les jours le charme de la première attitude des disciples ; notre dévotion vit toujours dans l'atmosphère du printemps de l'Evangile et des aurores du dogme. La vie intérieure de l'Eglise n'a rien laissé perdre de la fraîcheur des prémices. Il existe toujours une dévotion très fidèle et très tendre, très virile aussi et très réaliste à la sainte humanité du Sauveur.

Cette dévotion, particulièrement appliquée à la Passion de Jésus, à l'agonie des Oliviers et du Golgotha, est l'un des traits traditionnels du mysticisme orthodoxe. Les plus grands contemplatifs de l'idée, les plus austères théologiens de l'abstraction religieuse, lorsqu'ils veulent rester catholiques, ne perdent jamais de vue le Corps souffrant qui mourut pour notre salut et les détails historiques et sensibles de cette âme et de cette vie humaines où se déroula le mystère de la Rédemption.

Quant à l'Eglise, elle ressent à chaque siècle, en présence du Corps et de l'Ame du Sauveur, la même émotion respectueuse, la même adoration attendrie : elle puise à ce contact sensible avec le Verbe de Dieu, le même sentiment de sa propre force surnaturelle ; et fondée pour conduire au ciel des hommes de chair et de sang, elle leur apprend à respecter et à purifier leur chair et leur sang aux sources sacrées d'où jaillit la foi première en présence de la sainte humanité de Jésus.

De là, dans la liturgie, ces versets si réalistes qui ne nous émeuvent plus assez depuis que le latin est devenu une langue morte, mais qui, bien traduits et bien compris, sont l'écho poétique d'une audacieuse familiarité avec les humilités concrètes du Sauveur :

Vagit infans inter arcta Conditus præsepia : Membra pannis involuta Virgo Mater alligat, Et Dei manus pedesque Stricta cingit fascia.	Il vagissait enfant dans son étroit berceau Ses membres que sa mère enveloppait de langes, Ce sont les mains et les pieds de mon Dieu, serrés dans leur maillot.

De là, dans l'histoire de la dévotion, ces innovations apparentes qui continuent en réalité le même mouvement qui fut inauguré dans l'Evangile en l'honneur de ce qui fut vu et entendu. A chaque génération, ce retour bienfaisant vers les réalités de l'Incarnation empêchera toujours l'Eglise de finir dans la bigoterie, le puritanisme, ou l'évaporation symbolique. Notre religion n'est ni gazeuse ni liquide; elle est solide et résistante comme un fait, et lorsqu'il est nécessaire, franchement réaliste. Elle parle à l'homme de l'homme, parce que son Dieu fut un homme. Elle connaît les besoins et les douleurs des corps comme ceux des âmes, parce que son fondateur, qui fut la plus pure et la plus haute des intelligences, et la plus ardente des volontés, eut un corps où vécut son génie, son amour et sa divinité.

Il serait facile de relever chez les Pères et sous leurs formules toujours un peu solennelles et distantes, cet attachement à l'esprit du christianisme dont nous essayons ici de souligner l'un des traits principaux. Qu'il nous suffise de voir les vieux Docteurs en action à l'heure de la crise : elle éclata dans cet Orient platonicien et idéaliste le jour où des empereurs mal convertis aux hardiesses de la religion nouvelle, voulurent proscrire comme enfantines ou idolâtres les saintes images consacrées à reproduire les traits sensibles du Sauveur et de ses saints. Pour sauver le Crucifix, figure suprême de la sainte Humanité, toute la vraie chrétienté se leva .

Au Moyen-Age, le culte de la Passion du Sauveur, non pas abstraite et simplement théologique, non pas seulement le Culte du Mystère de la Rédemption, mais le Culte du Corps souffrant et des douleurs rédemptrices, des plaies et des blessures, des angoisses et des tendresses, remua les âmes de nos pères au point de

donner naissance à tout l'art iconographique de l'Europe : Emile Mâle et d'autres ont raconté ce miracle.

Les temps modernes sont, dit-on, moins naïfs. Ils ne sont pas moins réalistes. La Passion méditée, la vie mortelle de Jésus, demeurent les grands leviers de notre foi, le Chemin de la Croix l'une de nos grandes dévotions, le crucifix en sa royale et douloureuse nudité le signe où le chrétien reconnaît encore son Maître et son Sauveur.

Quant à la dévotion au Sacré-Cœur, si moderne, si chaude, si populaire déjà malgré ses origines mystiques et aristocratiques, elle n'est que l'effort dernier en date pour parvenir au Verbe de Dieu par les saintes réalités corporelles où s'inscrivit l'amour qui nous sauva.

On briserait plutôt le catholicisme que d'y supprimer le corps, le sang, le cœur de Jésus, plutôt que d'interdire au chrétien ces prières qui ne nous étonnent plus, parce que la folie de la Croix nous est familière, mais qui auraient semblé fantastiques aux honnêtes gens de l'antiquité, à un Platon, à un Cicéron :

Corpus Christi, salva me;	Corps du Christ, sauve-moi;
Sanguis Christi, inebria me;	Sang du Christ, enivre-moi;
Aqua lateris Christi, lava me;	Eau du côté du Christ, lave-moi;
O bone Jesu, intra tua vulnera absconde me ..	O bon Jésus, en tes plaies cache-moi...

C'est en partie de cet élan vers l'Humanité de Dieu que procède aussi dans l'Eglise ou simplement dans le christianisme cet étonnant respect pour l'humanité de l'homme, de tous les hommes. Au contact du Maître né de notre chair, nous avons appris à estimer davantage cette nature douloureuse qu'est la nôtre et qui fut la sienne : un humanisme légitime est l'écho normal de la joie de l'humble créature qui, un soir de miracle, s'écria par-dessus la foule acclamant le Sauveur : « *Beatus venter qui te portavit, beata ubera quae suxisti.* Heureuses les entrailles où tu fus porté ; heureuses les mamelles où tes lèvres ont sucé. »

II. — La personne divine en la nature humaine

Dès que Jésus ouvre la bouche pour se prêcher lui-même, la direction des concepts, de la nature humaine à la personne divine, est condamnée à disparaître. Des phrases qui commencent par : *Je*, ne peuvent que viser d'abord la personne. Mais l'auditeur fidèle du Christ, en Judée et en Galilée, ne passe pas immédiatement à la distribution mentale du Prologue de saint Jean, de nos catéchismes et de nos théologies, où il est question d'abord du Verbe préexistant hors de l'humanité et où on le voit ensuite prendre un corps et une âme semblables aux nôtres. Celui qui nous parle dans les Synoptiques et au cours du Quatrième Evangile, le fait au nom de ce qu'il voit dans son intelligence humaine : c'est la parole humaine et temporelle du Verbe éternel qu'entendent ses disciples, et c'est le témoignage d'une âme humaine, qui se sait et se sent celle du Fils de Dieu. Nous affirmons celui que nous sommes, mais nous le savons par ce que nous avons. On dit : être quelqu'un, être une personne, *Principium quod ;* mais on dit : posséder une nature, *principium quo*. Or c'est à travers le *principio quo* que se nomme le *Principium quod*. D'où cette conclusion : Jésus qui est le Fils de Dieu le voit et l'expérimente dans sa nature humaine. C'est en celle-ci qu'il se connaît. Celle-ci porte en elle ce par quoi elle est nature humaine, évidemment, nous l'avons vu au chapitre précédent, et ce par quoi elle est la nature humaine du Fils de Dieu, c'est-à-dire en faisant court : ce par quoi elle est nature humaine, *reduplicative ut sic*, et ce par quoi elle est nature humaine divine, non pas au sens monophysite : nature divine humanisée, mais au sens du Concile de Chalcédoine : nature humaine de Celui qui est Dieu, avec tous les pouvoirs, les privilèges, les droits qu'entraîne pour elle cette appartenance hypostatique. Que les doctes nous pardonnent d'insister ; mais ces précisions semblent tellement importantes pour une lecture intelli-

gente des Pères antérieurs au monophysisme; mais surtout tellement nécessaires pour nous aider à comprendre ce que dit Notre-Seigneur de lui-même dans les Synoptiques et surtout dans saint Jean. Si l'on a bien vu la position de départ, expliquée précédemment, et les motifs de son antériorité, on saisit pourquoi Notre-Seigneur n'a jamais eu besoin lui-même de souligner sa nature humaine comme telle : c'était le point d'accrochage de toute pensée tournée vers lui ; et d'ailleurs comme le répétait saint Jean avec émotion en sa vieillesse (I Joan. I, 1-2) : on voyait cette humanité, on la touchait ; il mangeait, buvait (Mt., XI, 19), dormait (Matth., VIII, 24 ; Marc, IV, 27), et il devait un jour souffrir et mourir. Mais Jésus avait à enseigner que cette réalité historique était la nature humaine du Fils éternel, et pour le dire, il n'a pas déclaré d'abord, comme le Prologue du Quatrième Evangile : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe s'est fait chair » ; mais plutôt : regardez, voyez, touchez et vous aurez la preuve de ce que je sais et de ce que je dis, à savoir que je suis dans cette nature humaine le propre Fils de Dieu.

De cette attitude découle toute une série de conséquences :

Cette nature étant substantiellement humaine d'abord et absolument, la divinité qui est réclamée par Jésus, par ce *moi* exigeant qui se révèle lui-même, sera celle de la personne. La théologie, bientôt sanctionnée par les Conciles, tirera cette conclusion qui est inévitable.

En attendant, l'intelligence de Jésus qui nous parle ne voit cette divinité hypostatique qu'à travers la nature humaine qui en porte les preuves, au sens, indiqué plus haut, où celle-ci est divine, c'est-à-dire à Dieu et de Dieu : ajoutons, puisque nous savons aussi le nom de la personne, au sens où elle est filiale, c'est-à-dire du Fils et au Fils[1].

1. Quand nous pensons à Jésus et à sa conscience psychologique d'homme, nous y versons trop souvent du monophysisme (ou tout

Et par suite, l'ordonnance et la distribution des concepts révélés dans l'Evangile ne sont pas tout à fait les mêmes que celles que nous avons adoptées dans nos théologies pour une exposition commode du mystère. Nous prenons le dogme à partir de la personne éternelle, et nous disons aussitôt que cette Personne divine a pris une nature semblable à la nôtre. Dans cette courte phrase nous enfermons tout l'essentiel du mystère et la métaphysique même du Verbe Incarné. Nous tenons d'autant plus à cette ontologie, que deux hérésies subtiles nous guettent au point de départ, entre lesquelles, comme à travers les Détroits, doit passer la barque de saint Pierre et de saint Léon le Grand voguant vers Chalcédoine : sur la rive gauche, le nestorianisme qui divise le Christ en deux hypostases ; sur la rive droite, le monophysisme qui mélange les deux natures en une seule, autrefois divine et divine toujours, mais aujourd'hui incarnée[1]. Contre le premier

au moins de l'apollinarisme). Nous la prenons pour la conscience d'un Dieu, et c'est vrai dans l'ordre hypostatique, mais c'est faux dans l'ordre psychologique (à cause de la distinction des natures non mélangées, dit Chalcédoine). Il faut donc partir d'une conscience humaine, et lui accorder, comme on dit aujourd'hui, des expériences religieuses tellement fortes, ou plutôt, pour employer le vrai langage théologique et chrétien, le seul acceptable, une vision béatifique de Dieu tellement exigeante, qu'Il sait qu'Il est le Fils de Dieu. Ou, si l'on veut nuancer ces deux *Il* (identiques métaphysiquement ou plutôt hypostatiquement ; mais qu'on peut distinguer psychologiquement, selon les natures), son intelligence humaine sait que sa Personne est le Fils de Dieu : cette vie intérieure splendide qui est en lui et se déroule suivant les lois de la psychologie humaine, est la vie humaine du Fils de Dieu.

1. Ce serait, hélas ! une illusion que de prendre pour des erreurs mortes ces hérésies aux noms lointains. Elles sont trop vivantes, non seulement parce que dans les montagnes de la Perse habitent encore, nous dit-on, des chrétientés dispersées et farouches qui se disent nestoriennes ; non seulement parce que nos frères les Arméniens et les Coptes, les Abyssins et les Jacobites, schismatiques vis-à-vis de l'Eglise Grecque avant de l'être en face de l'Eglise universelle, maintiennent avec obstination dans une civilisation cette fois très avancé leur fidélité au vieux monophysisme d'Eutychès ; mais parce que, parmi nous, beaucoup de catholiques mal instruits nuancent leur vision du Christ de reflets imprécis, troubles et instables, où se mêlent, on oserait presque dire, où dominent des ombres nestoriennes et surtout monophysites. Ils ne connaissent pas le nom des hérésiarques, mais ils continuent de céder aux éternelles tentations de leurs timidités religieuses en face de Jésus. Et ce qui n'était à Alexandrie et à Antioche, au v^e^ siècle, qu'une ivresse métaphysique, survit en ces intelligences modernes comme un brouillard malsain.

Le monophysisme est la tentation ordinaire des personnes pieu-

écueil, il faut maintenir la primauté et l'unicité de la personne ; contre le second, empêcher ce que l'on oserait appeler l'application au Christ du phénomène des vases communicants. En face d'ennemis aussi subtils, on ne peut qu'établir d'abord une définition métaphysique du Christ, personne unique en deux natures sans mélange. Et ce n'est qu'après avoir ainsi mis l'orthodoxie en sûreté que l'on revient vers l'histoire et la psychologie concrètes de Jésus de Nazareth, vers cette sainte humanité, objet d'expériences historiques. On voit, sans danger maintenant, à quel point cette nature a subi l'influence de sa personne et derrière cette personne, l'influence de cette nature divine unique et

ses mais ignorantes. Le Christ qu'elles adorent et qu'elles prient, c'est, comme elles disent, *le Bon Dieu*. Et elles entendent par là Dieu faisant plus ou moins semblant d'être homme pour se tenir à notre portée. Elles ne lui refusent pas un corps, comme le faisaient les docètes : cette hérésie trop grossière est décidément périmée. Mais ce corps n'est que le vêtement historique du Dieu désormais visible qui vit parmi nous avec tout son amour et son intelligence ; et cet amour et cette intelligence sont l'amour éternel, l'intelligence infinie, de Celui qui se penche vers sa Créature sous des espèces d'emprunt. Dieu s'est incarné. Mais l'idée d'Incarnation ne représente pas à ces esprits distraits un substantif ; elle n'évoque à leurs yeux qu'un adjectif. Les dévotions mal surveillées par l'Eglise, finissent toujours par s'évanouir dans cette hérésie funeste et insaisissable, qui rétablit sous des apparences chrétiennes les simples théophanies de l'Ancien Testament. Tout le réalisme chrétien est évaporé. C'est une religion pure, mais sans force ni originalité. Elle est malheureusement, à l'état diffus, très répandue dans nos milieux fidèles, et microbe subtil, assez difficile à diagnostiquer, à combattre et à exorciser.

Le nestorianisme est la tentation des esprits forts qui veulent rester chrétiens à peu de frais. Quand ils parlent du Sauveur, ils ne l'appellent pas le Bon Dieu, ni le Sacré-Cœur, mais *le Christ*. Et sous ce nom sonore ils entendent un personnage historique, devant lequel ils s'inclinent comme devant la plus haute personnalité humaine qui ait honoré notre pauvre terre. Le grand homme qu'est ce Christ leur parle simplement au nom du Dieu auquel l'Eglise l'identifiait pour l'adorer. Eux aussi retournent à l'Ancien Testament, non pas pour voir Dieu descendre du Sinaï, mais pour voir le Christ, nouveau Moïse, y monter. Le Christ d'Eutychès était la théophanie suprême ; celui de Nestorius est le plus grand des prophètes, et comme on dit aujourd'hui, le plus parfait représentant de l'idéal religieux dans l'histoire de l'humanité. Mais ces formules respectueuses et distinguées sont aux oreilles de l'Eglise aussi insuffisantes que les phrases dévotes des monophysites qui s'ignorent.

Au moment où en Angleterre et en Allemagne, deux auteurs protestants, Raven et Loofs, essaient, en deux gros ouvrages, de reviser le procès de Paul de Samosate, le père de toutes ces hérésies, — c'est un honneur et une joie pour l'Eglise Catholique que l'un de

consubstantille, commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

Et alors, alors seulement, la théologie des Ecoles, reprenant l'un de ces mots somptueux tombés de la plume magique du grand Inconnu qui cacha sa gloire sous le nom de Denys l'Aréopagite, la théologie construit cette magnifique doctrine des opérations théandriques, qui occupe toute la seconde partie du traité de l'Incarnation : dans la nature humaine du Sauveur, si bien distincte de sa nature divine, aucune faculté, aucune opération qui ne soit de quelque manière divino-humaine, ou théandrique, saint Thomas disait aussi ou mieux : *congruens Deo, Deo docilibis, digne de Dieu*[1], parce que toutes les puissances et les actions de cette nature admise au banquet de l'Union, portent en elles et sur elles la marque ou le signe du propriétaire éternel. Et là-dessus, on se transmet de docteur en docteur, de Concile en Concile, aujourd'hui de manuel en manuel, la fameuse phrase de la lettre de saint Léon-le-Grand à Flavien de Constantinople : *agit utraque forma quod proprium est cum alterius communione, Verbo operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est*[2] ; où sont affirmées à la fois l'influence de la Personne divine sur la nature humaine, et la distinction, l'union, la coopération des deux natures qui concourent à des résultats uniques, sans jamais se confondre entre elles. Pour tout dire, il y a dans la sainte humanité du Christ des signes divins, parce qu'il s'y trouve partout des conséquences de la divinité de la Personne[2].

ses savants, M. Gustave Bardy, ait devancé ces tentatives d'amnistie et ait prouvé une fois de plus que le Christ de la tradition, ce n'est ni celui de Samosate, ni celui d'Antioche, mais celui de Chalcédoine. Voir Bardy, *Paul de Samosate*. Paris et Louvain, 1924. Le livre de M. Bardy fait le plus grand honneur à l'Université catholique de Louvain, à la S.J. et à l'O.P., qui ont été d'accord pour le publier.

1. III[e] p., q. 19, a. 1.
2. Denz.-B., 144.

3. On peut essayer de préciser davantage, et même oser mettre en tableau l'admirable composé théandrique. De ce classement d'Ecole, les manuels fournissent tous les éléments :

Or, cette vérité, qui est pour nous une conclusion, était dans l'Evangile une constatation de départ, et c'est sur ces privilèges de son humanité que le Sauveur s'est appuyé pour prêcher sa Personne. C'est en nous communiquant les lumières que son intelligence créée

Opérations de	la divinité	Strictement et absolument divines, communes au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et auxquelles l'humanité du Christ n'a jamais coopéré.	C'est par exemple : la Création du Monde.
	l'humanité	1. Les unes, quelquefois appelées divines au sens large par les auteurs anciens, parce qu'elles manifestent la divinité; dites maintenant théandriques au sens strict. Ce sont les opérations de la nature humaine sous la direction et l'influence du Verbe, et faisant connaître le Verbe.	*Exemples :* La Résurrection de Lazare,
		2. Les autres, auxquelles les anciens réservaient le nom d'humaines au sens strict; que certains auteurs modernes appellent théandriques au sens large. Ce sont les opérations de la nature humaine, qui ne manifestent pas le Verbe, mais qui, à cause de l'U. H. qui ne cesse jamais, sont comme les autres sous la direction et l'influence du Verbe.	Le sommeil dans la barque, la faim au désert.

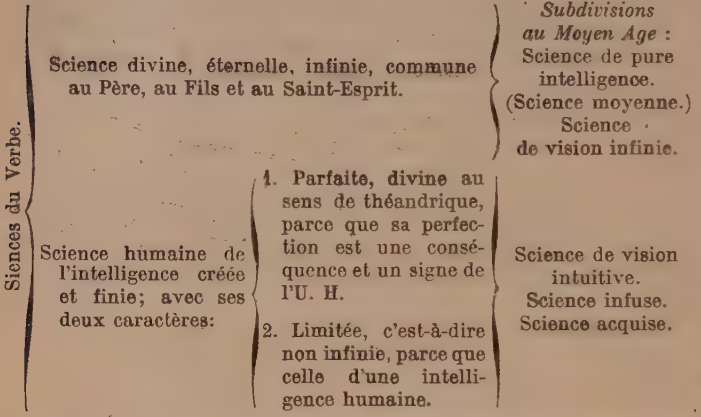
Ce classement est établi selon les relations des natures, où s'exerce l'influence de la première sur l'autre sans aucun mélange. Il ne donne pas l'impression visuelle de l'U. H. qui est selon la personne, et maladroitement appliqué à celle-ci, il engendrerait le nestorianisme, la division en deux hypostases condamnée par Ephèse.

De plus, la partie inférieure du tableau a l'inconvénient de sembler mettre une séparation absolue entre deux espèces d'opérations humaines, entre lesquelles il n'existe pas en réalité de frontière bien dessinée; car on passe insensiblement des unes aux autres, par une dégradation insensible, selon que le Christ laisse plus ou moins voir son mystère caché, ainsi qu'il est raconté dans les Evangiles. Certains de ces gestes ne révèlent rien; d'autres seulement sa messianité; d'autres sa sainteté; certains enfin sa divinité. De ces derniers signes, le plus parfait, mais par nous invérifiable, c'est la connaissance qu'il a du Père : *nemo novit Patrem*... Les autres signes, plus visibles, comme les miracles, nous permettent d'authentiquer celui-là.—En somme,il n'y a pas trois, mais seulement deux sortes d'opérations dans le Christ, les divines ou éternelles; les humaines historiques, ou théandriques.

Mais ce tableau a l'avantage de pouvoir servir de cadre très net à la plupart de nos interrogations concernant l'activité du Christ. Soit par exemple le problème des Sciences du Verbe :

et finie possédait sur les secrets divins qu'il nous a raconté les choses éternelles de l'infinie Trinité.

Ainsi donc la divinité et l'éternité du Fils sont exigées par la psychologie de Jésus, par la vision qu'il possède du Père en sa nature humaine[1]. On dirait d'ailleurs tout aussi bien, au lieu de : la *psychologie :*



Enfin ce schéma permet de préciser un point laissé généralement sans explication par les auteurs, et que voici :

Cette opération ou cette science strictement divine, qui vient collaborer aux opérations théandriques, appartient tout entière aux trois personnes de la Trinité : c'est l'énergie trinitaire et infinie, commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit. On peut l'attribuer indifféremment à l'Un, à l'Autre, ou au Troisième. La théologie, au moins depuis Saint Léon le Grand, l'attribue au Verbe, par exemple dans la fameuse phrase : *agit utraque forma*, etc. . Mais le Fils incarné, parlant de sa bouche humaine, attribue toujours cette action divine au Père : Jean, V, 17, 19, 21 et surtout 30; et ainsi, à travers son humanité, il révèle en même temps et sa divinité, et la relation éternelle qui l'unit personnellement au Père, et qui fait de lui le Fils. Les théologiens, qui ont achevé déjà leur traité de la Trinité au moment où ils commencent celui de l'Incarnation, laissent cette relation dans l'ombre, et pour plus de clarté, attribuent l'*utraque forma* à la même personne : le Verbe.

C'est encore une position d'École, utile et nécessaire pour l'enseignement théologique, une position de latins aussi, très forts sur la doctrine des natures, où s'affirme la distinction chère à notre besoin de clarté. Mais le Sauveur dont tout l'enseignement se mouvait dans les relations de Personne à Personne, voyait cette activité divine en la personne du Père, si bien que finalement on résumerait tout son message en lui faisant dire (presque tous les mots de cette phrase sont dans Saint Jean) : l'action ou la marque de Dieu (c'est-à-dire du Père) sur ma nature humaine est telle que je suis le Fils éternel.

1. C'est l'ordre logique, pour la révélation et pour l'apologétique : la psychologie de Jésus prouve qu'il est Dieu. Mais l'ordre ontologique est inverse : la divinité de Jésus exige qu'il ait telle psychologie, telle vision du Père.

les droits, les privilèges, les pouvoirs de Jésus, à condition de toujours penser aux droits, aux privilèges, aux pouvoirs de sa nature humaine. Il faut prendre la réalité historique, portant les *signes* (un beau mot johannique) de son appartenance divine, et partir de là. C'est, oserons-nous dire, le mystère de fond de tout l'Evangile, des quatre Evangiles, du *Confiteor tibi, Pater*, de Matthieu et de Luc, par exemple, mais surtout de l'Evangile de saint Jean, la clé pour ouvrir celui-ci, le secret pour le comprendre. « Ma nature humaine, semble dire partout Jésus, est telle que je suis éternellement le Fils de Dieu ». C'est une attitude d'apologétique, et précisément le quatrième Evangile insiste sur les discussions du Sauveur avec les Pharisiens, souligne les preuves, les signes, reprend les démonstrations, et ce que nous appellerions la logique formelle du message de Jésus.

Toutes les paroles du Sauveur où il est question de ses rapports avec Dieu vont ainsi avoir au moins deux sens : un sens créé, analogique, se rapportant à la nature humaine en tant qu'elle est celle de Dieu et du Fils ; et un sens incréé, éternel, vrai seulement de la Personne.

Deux ou trois expressions plus frappées vont faire la liaison entre ces deux parties d'un même concert, écrites en deux clés différentes, mais toujours harmonisées. Par exemple, le verbe *envoyer* qui est si fréquent dans saint Paul et dans saint Jean : « Dieu a envoyé son Fils, Dieu m'a envoyé ». Remarquons la différence entre ces deux expressions dogmatiquement équivalentes : « le Verbe s'est fait chair, — Dieu m'a envoyé ; *Verbum caro factum est*, — *Misit* (ou *dedit*) *Deus Filium suum* ».

Le Verbe s'est fait chair, n'est vrai que de la Personne divine.

Mais *Dieu m'a envoyé*, si l'on regarde l'accusatif *m'a*, est vrai d'abord de la nature humaine en tant qu'elle est celle du Verbe. L'expression aurait pu s'appliquer d'ailleurs à cette nature humaine comme telle. Jésus n'eût-il été qu'un prophète fils de prophète, qu'il eût pu dire de lui-même, comme Isaïe, comme Jérémie

« Dieu m'a envoyé ». Cette bouche, cette langue, cette pensée qui leur dicte leurs paroles, ce corps et cette âme, vous sont historiquement envoyés et donnés depuis le jour de ma naissance et de ma venue parmi vous. C'est le Père qui est l'auteur de cette vocation : « il a fait de moi une flèche aiguë, il m'a caché dans son carquois[1] ». De toute éternité, il pensait à cette réalité historique qui vous vient, il l'a aimée dans sa prédestination bien avant la constitution du monde :

« Avant de te former dans le sein de ta mère, je te connaissais,

Et avant que tu sortisses de ses flancs, je t'ai consacré ;

Je t'ai établi prophète des nations[2]. »

Ce sens pauvre du *misit me* fait évidemment faillite en présence des affirmations de Jésus autrement exigeantes ; mais, dépassé ou recouvert par les significations suivantes, il garde une certaine valeur, qui facilite le passage entre la théologie messianique d'hier et le dogme chrétien qui naît aujourd'hui.

Dans ce dogme nouveau, *Dieu m'a envoyé* est surtout vrai de la nature humaine de Jésus en tant qu'elle est du Fils et au Fils éternel de Dieu, *juris Filii Dei*. Le mystère de cette conscience psychologique et morale, la vision de Dieu dont jouit cette intelligence créée, la connaissance qu'elle possède du Père, les privilèges et les droits de cette âme, les pouvoirs singuliers de cette chair, ne sont possibles que parce que cette nature est la nature du Fils. Celui-ci vit humainement la réplique d'un mystère antérieur, sans lequel le mystère historique n'existerait pas. Les merveilles de Galilée et de Judée ne sont possibles que parce que Dieu avait un Fils éternel. « Je vous laisse le soin de conclure vous-mêmes, semble dire Jésus (attitude très fréquente du Sauveur dans les Synoptiques et dans saint Jean), les faits visibles dont vous êtes les témoins ne sont possibles que parce que je suis le Fils éternel de Dieu ».

1. Is., XLIX, 2.
2. Jér. I, 5.

Et alors le *misit me*; le: *sic Deus dilexit*, prennent un sens suprême, une valeur tellement haute, qu'en nous révélant à l'arrière-plan le mystère éternel des relations du Fils et du Père, ils signifient pour finir: la première personne est éternellement le principe de la seconde. La théologie a raison de le conclure: une telle *mission*, dit-elle, suppose une *procession*. Cependant le mot: *envoyer* ne s'applique strictement qu'au Verbe Incarné. Dès qu'on retourne à l'éternité, il n'y a plus qu'un seul verbe qui soit admissible, le verbe: *engendrer*, le seul qui vise la personne seule. *Envoyer* suppose déjà que la personne possède une nature historique, mais il révèle à travers cette nature humaine le mystère de la personne éternelle.

Un mot plus extraordinaire encore à expliquer, c'est le verbe *descendere*, *descendit de cœlis*, qui a passé dans le Symbole de Nicée. Il ne saurait être question de l'entendre de la nature divine, laquelle est partout, comme on l'enseigne au catéchisme, et n'a donc jamais ni à monter ni à descendre. Si l'on veut à tout prix la localiser, c'est au ciel qu'il faut la laisser, comme le chante l'Eglise avec saint Thomas d'Aquin:

Nec Patris linquens dexteram[1].

Cette fois d'ailleurs le mot: *descendere* n'est pas vrai de la nature humaine comme telle, qui ne vient pas du ciel, mais du sein de la B. Vierge Marie; et à lui seul, ce verbe suffirait déjà à montrer que Jésus n'est pas un prophète semblable aux vieux voyants d'Israël:

Cette fois d'ailleurs le mot: *descendere*, n'est pas vrai ceux-ci étaient envoyés par Dieu, mais ils ne descendaient pas du ciel. Aussi le mot: *descendere*, doit-il s'entendre de la nature humaine en tant qu'elle est divine, c'est-à-dire au sens catholique, en tant qu'elle a été prise par le Verbe, ou plutôt en retournant la phrase: doit s'entendre du Verbe en tant qu'il prend la nature humaine. Mais pour donner une signification précise à cette dernière phrase, comme aussi au verbe

1. Hymne : *Verbum supernum prodiens*. Office de la Fête-Dieu, à Laudes.

descendere prononcé par une bouche humaine, il faut se souvenir que le Verbe éternel étant immuable, immobile et partout présent, le changement, le mouvement dans la phrase : *le Verbe en tant qu'il prend la nature humaine*, sont tout entiers dans la nature humaine, conformément à la théorie générale des missions ; et comme, répétons-le, la nature comme telle vient du sein de la Vierge, elle ne descend du ciel qu'en ce sens qu'elle appartient au Verbe qui a daigné condescendre. C'est ainsi que l'Incarnation vue du côté de la terre nous apparaît sous l'image splendide de la descente de Dieu[1]. Ce qui revient toujours à dire que la nature humaine du Christ se voit et se sent comme la nature humaine du Verbe éternel.

(*A suivre.*) E. MASURE.

1. Sur le sens à donner au mot *descendere* appliqué à l'Incarnation, voir IIIa p., q. 57, a. 2, resp. ad 2. Saint Thomas distingue nettement entre la descente aux enfers, qui est un mouvement local de la nature humaine du Christ, et la grande descente de l'Incarnation : *descendit de cœlis*, qui appartient à la Personne en tant qu'elle prend la nature humaine, mais qui n'est pas un mouvement local. Et il l'oppose à l'Ascension. La descente de l'Incarnation est vraie de la Personne divine à cause de la nature humaine. Et l'Ascension est un droit de la nature humaine à cause de la Personne divine. Mais pour notre sujet, ces deux mystères si différents aboutissent à la même conclusion : c'est à travers sa nature humaine que Jésus nous révéla sa divinité.

Déterminisme et liberté

L'objection des motifs *

Tout le monde sait que l'objection dite des motifs est la seule qu'en toute rigueur de critique il y ait lieu de retenir entre toutes celles, et de tant de sortes qu'on a fait valoir contre le libre arbitre. Tandis que celles-ci fourniraient au logicien d'intéressants exemples de paralogisme, en particulier du type *ignoratio elenchi*, celle-là va droit à la vraie difficulté, qui sera toujours, comme chacun sait également, de concilier la liberté du choix avec — nous ne parlons ici que psychologie — son caractère d'acte rationnel, ou émanant d'une puissance rationnelle[1]. Cette difficulté, les spiritualistes l'ont plus d'une fois écartée, en remarquant que, si tel motif a prévalu ou est devenu « le plus fort », sa supériorité ou sa prévalence actuelle est précisément notre œuvre, parce que c'est nous qui, de notre pleine initiative, l'avons fait surgir à propos[2]. Réponse topique, à coup sûr, encore faut-il, pourtant, la bien entendre. Nous voudrions développer dans les pages qui suivent quelques considérations qui contri-

* Plusieurs fautes d'impression se sont glissées dans notre précédent article sur *Une récente théorie de la finalité*, et quelques-unes de nature à en rendre la lecture assez difficile. On voudra bien lire, dans le numéro du 15 mai, p. 202, l. 28 : « ...y a donné lieu, celle-ci... » ; — p. 203, l. 17 : « ...poursuivait des *fins*... » ; — p. 206, l. 15 : « ...fort *engageante*... » ; dans le numéro du 1er juin, p. 268, l. 17 : « ...cause-finaliers... » ; — p. 269, l. 19 : « ...qui approprie.. » ; — p. 271, l. 28 : « ...sont doués... » ; — p. 279, l. 5 : « ...vers un *effet*... » ; p. 281, l. 23 : « ...fixée ou objectivée... » ; l. 38 : « ...l'hypothèse d'une combinaison... » ; — p. 282, l. 13 : « ...effet dernier *qu'il serait inconcevable que celui-ci n'eût*... » ; l. 19 : « ...en tant qu'*existant*... » ; enfin, reporter la note 2 de la p. 287 (« Ce mécanisme... ») à la p. 289, l. 27-28, fin du § (« ...en vue de réaliser ses desseins[1]. »).

1. Cf. v. g. E. Rabier, *Psychologie*, p. 547.

2. « Il faut nier, dit à peu près dans le même sens Renouvier, que la volonté suive les déterminations intellectuelles et passionnelles, quand (c'est-à-dire alors que) ces déterminations impliquent elles-mêmes la volonté (*IIe Essai*, p. 337).

bueront peut-être à la présenter sous un jour plus avantageux.

Elles sont, en somme de deux ordres. Les premières, proprement psychologiques, ont pour point de départ, ou pour centre, l'analyse d'un fait intérieur capable, selon nous, de jeter sur le problème une vive lumière. Les secondes, plutôt métaphysiques, s'inspireront directement de la théorie de S. Thomas. Le lien des unes aux autres se découvrira de lui-même le moment venu.

I

De pénétrer dans toute sa force la réponse dont il s'agit, est-ce vraiment possible aussi longtemps qu'on s'en tient au schéma classique, et pour une bonne part artificiel, de l'opération volontaire, avec ses quatre moments distincts (1° conception, 2° délibération, 3° résolution — point culminant d'ailleurs ou acte spécifique et même unique de la volonté comme telle —, 4° exécution) ? Alors, en effet, c'est-à-dire quand, d'autre part, on rapporte ainsi à l'action de volonté la prépondérance du motif qui en fait l'emporte, la liberté se trouve remonter tout à coup du 3° ou de la résolution, dans laquelle l'on semblait d'abord la faire résider exclusivement, au 2° ou à la délibération, qu'on n'en avait donné que pour une condition ou un préliminaire, et cela sans cesser pour autant de demeurer dans la résolution même. Flottement fâcheux, imprécision et obscurité. Et puis surtout, l'adversaire a beau jeu de revenir à la charge, en demandant si, pour rester raisonnable, ce choix volontaire du motif ne doit pas être motivé à son tour, et si par là même la difficulté ne reparaît pas ou ne subsiste pas tout entière.

Est-ce à dire qu'il vaille mieux commencer carrément par là, par mettre la liberté dans la délibération ou dans l'appréciation des motifs, et par ne la mettre que là ? Faut-il accorder, autrement dit, que le dernier jugement pratique détermine sans doute la déci-

sion et qu'en ce sens celle-ci est nécessaire ou plutôt nécessitée, mais qu'elle ne l'est qu'en ce sens même, le dit jugement pratique résultant par delà d'un libre choix de la volonté, qui, en dernière analyse, pose ainsi elle-même de son plein gré, *proprio motu*, la nécessité qui l'entraîne ensuite ?

Non encore, du moins à le prendre au pied de la lettre. Car il est clair, en premier lieu, qu'on n'échapperait pas *pro tanto* à l'instance déterministe : « Mais oui ou non, ce choix est-il motivé, etc.? » D'un autre côté, cette façon de reporter la liberté au delà du jugement pratique risque, entendue toujours à la rigueur, d'être tout aussi artificielle que le schéma classique de tantôt : si l'on n'a pas le droit d'affirmer que pareille conception de deux moments dans l'opération du vouloir (1° libre choix d'un motif, 2° action nécessaire, ce motif une fois donné) ou que pareil « syllogisme de la liberté » en soit la propre négation, il reste bien difficile cependant d'y voir l'expression exacte et fidèle des faits. Ou plutôt, ce n'est encore là qu'une sorte de schéma également, sur la valeur duquel on doit bien se garder de prendre le change. Autant dire que le véritable mot de l'énigme pourrait bien se trouver dans une synthèse des deux modes d'explication, dépouillés chacun de ce quelque chose de factice qu'ils tiennent de leur forme schématique elle-même. C'est à cette synthèse que nous allons nous essayer.

***

En réalité donc, la liberté ne résiderait exclusivement ni dans la résolution consécutive à la délibération ni dans la délibération elle-même ; elle ne consisterait ni à choisir son action *après* le jugement pratique, ni à choisir le jugement pratique *avant* l'action, l'un et l'autre considéré toujours exclusivement. On ne devrait pas dire que nous sommes libres parce que nous avons le pouvoir de nous décider à l'encontre du dernier jugement pratique ou du motif ; et on ne devrait pas dire non plus que nous sommes libres parce que nous avons

le pouvoir de déterminer le motif ou le dernier jugement pratique, d'où la décision s'ensuivra comme automatiquement. Ce qu'il faudrait dire, c'est que le choix du jugement pratique ou du motif et celui de la décision ou de l'action ne font littéralement qu'un; c'est que *avant* et *après* ne sont ici qu'une manière de symbole destiné à marquer en traits plus saillants le rapport des deux opérations ou plutôt des deux éléments ou aspects d'une opération unique. Ou plutôt encore, ils ne sont même pas cela, car ce rapport ils ne le symbolisent que très imparfaitement, on pourrait même se demander s'ils ne le dénaturent pas beaucoup plus qu'ils ne le symbolisent. Au vrai, il n'y a même pas, absolument parlant, d'antéricrité ni logique ni ontologique de l'un à l'autre: le motif n'est pas plus cause, à ce compte, que la décision n'est effet — entendons qu'il n'est pas plus cause à lui seul que la décision n'est effet à elle seule, mais que motif et décision sont cause et effet tout ensemble et réciproquement, *sunt ad invicem causae*, qu'ils se conditionnent mutuellement et inévitablement, encore que dans un sens différent chacun, il va sans dire, et d'une manière différente, *sed non in eodem genere*. Ce point vaut d'être éclairci plus au long, car il y a des chances pour que ce soit le point capital.

C'est ici qu'intervient le fait dont nous parlions tout à l'heure et que nous estimions plein des plus précieux enseignements à cet égard. Nous l'appellerons, si le lecteur le veut bien, le cas de l' « angoisse morale [1] », situation pénible entre toutes, en particulier pour les âmes droites et délicates. On est là comme brisé, paralysé, anéanti, par la crainte exagérée du mal, dont on se croit menacé quoi qu'on fasse; dans la fièvre intérieure qui vous brûle, l'imagination surchauffée engendre toute espèce de fantômes, qu'on pourra bien mépriser plus tard, mais qui dans le moment même exercent sur vous l'action la plus déprimante; au même instant toutes sortes de pensées confuses vous montent en foule à l'esprit et vous donnent pour ainsi par-

1. Ou, si l'on préfère et pour trancher le mot, du scrupule.

ler le vertige ; la volonté, comme affolée, ne sait plus où se prendre, fléchit, chancelle, s'échappe à elle-même, et, devenu ainsi le jouet de mille impressions plus ridicules les unes que les autres, on devient aussi capable des pires sottises. A moins que, par un regain d'énergie toujours possible, on ne se ressaisisse une bonne fois et qu'on ne secoue ces folles frayeurs. Or, comment y arrive-t-on ?

Si nos observations ne nous trompent, de la manière suivante. On se rappelle à un moment donné — là est le point capital, il faut se le rappeler, et il ne faut que se le rappeler — une considération propre à conjurer le péril, par exemple telle ligne de conduite qui nous a été tracée ou même imposée par un « conseiller sage et expérimenté », ou tel principe évident, fût-ce un principe « réflexe », dont on a réussi à se pénétrer dans une période de calme intérieur ; on concentre sur lui, énergiquement, intensément, éperdûment, allions-nous dire, toute son attention, on s'y cramponne, allions-nous dire encore, avec toute la vigueur dont on est capable, et, à la faveur de ce suprême effort, on traverse ou plutôt surmonte la crise, on reprend pleine possession de soi-même et de sa volonté. Ténèbres ou fantômes angoissants s'évanouissent comme un mauvais rêve, et la pure et douce et sereine lumière de l'évidence brille de nouveau dans notre âme apaisée.

Cet exemple typique nous offre donc en traits saisissants, grossis comme à souhait, l'application de la loi qui régit, d'une manière générale, le rapport de la décision au motif. De fait, laissons ce qu'il a d'exceptionnel, pour ne retenir que cette loi même : que s'est-il passé au juste ? que se passe-t-il aussi, par conséquent, dans tous les autres cas? On le voit désormais sans peine. Au moment de se décider, et *pour mieux se décider*, pour s'empêcher elle-même de défaillir, pour ne pas s'abandonner elle-même, la volonté fait appel à tel ou tel motif, duquel elle attend le surcroît de force dont elle sent qu'elle a besoin, — en termes plus exacts sans doute, dont elle sait qu'en s'attachant à lui ou en s'appuyant sur lui, elle portera *son propre effort*

au maximum d'efficacité qu'il peut atteindre dans l'espèce.

Disons mieux encore, car ces abstractions « la volonté, etc. » (comme ailleurs l'intelligence) risquent toujours de faire équivoque et de compliquer artificiellement une question déjà assez complexe par elle-même ; parlons comme il faut vraiment parler, car ce qui existe vraiment ici, c'est non pas ma volonté ou mon intelligence, mais *moi*, capable de penser et de vouloir, doué de ces deux pouvoirs qui s'appellent intelligence et volonté : au moment de *me* décider, donc, et pour mieux me décider, pour m'empêcher moi-même de faiblir et ne pas m'abandonner moi-même, je fais appel à tel ou tel motif dont je sais, dont je sens qu'en m'attachant à lui il me deviendra possible de porter mon propre effort à son maximum d'intensité.

Une comparaison très simple, très familière, mais, croyons-nous, très expressive va nous aider à le bien entendre. Le villageois qui se sert d'une perche pour sauter un fossé n'est ni porté ni entraîné, absolument parlant, par cette perche. En un sens, assurément, elle le porte et l'entraîne ; mais en un autre sens, c'est juste de lui qu'elle tient cette efficacité « translative », car elle ne le porte et l'entraîne que parce qu'il s'appuie sur elle et la met lui-même en mouvement, *sunt ad invicem causae, sed non in eodem genere.* C'est lui-même qui saute, en définitive, de son propre élan, *proprio motu* ou *proprio saltu,* et, pour lui, l'emploi de la perche fait corps, si l'on peut dire, ou, en tout cas, ne fait qu'un avec l'élan même : il prend son élan en s'arc-boutant à la perche. Ainsi la volonté franchit-elle l'obstacle et se décide-t-elle elle-même en s'appuyant sur le motif approprié.

En toute exactitude, ce n'est pas elle qui détermine le motif ou le jugement pratique d'*abord*, ni le motif ou le jugement pratique qui, *ensuite*, détermine sa décision : c'est, au même instant, dans un acte unique et indivisible, la décision et le motif qui s'intègrent, s'enveloppent, se soutiennent, se font aboutir l'un l'autre, *sunt ad invicem causae.* Le motif intègre et fait

aboutir la décision, en lui fournissant un point d'application et tout ensemble un point d'appui ; la décision intègre et fait aboutir le motif, en le retenant à l'exclusion de tous les autres et en concentrant sur lui toute l'attention, *sunt ad invicem causae, sed non ineodem genere.*

Telle est cette action réciproque et distincte que l'analyse découvre entre eux, dans ce moment capital, vital, vécu, « psychologique », comme on dit, psychologique par excellence, qui est le vrai point culminant de l'opération volontaire, dans cet acte éminemment spécifique du choix, à la fois motivé et libre, qui la constitue en sa propre nature et qui, par cette synthèse même, par cette synthèse originale, indissoluble et irréductible, des deux éléments, représentatif et appétitif, théorique et pratique, intellectuel et tendantiel, manifeste, traduit, exprime adéquatement, fait ressortir et éclater avec la dernière évidence le caractère essentiel de la volonté même, puissance d'appétition rationnelle, pouvoir ne se déterminer d'après des idées.

***

Remarquons tout de suite, et avant d'aller plus loin, l'avantage qu'offre au surplus cette façon de concevoir le rapport des deux éléments en jeu, motif et décision, au regard de l'instance déterministe : « Mais pour choisir un motif, il faut, si le choix n'est pas irrationnel, si l'on ne veut pas en revenir au mythe, au non-sens de la liberté d'indifférence ou d'équilibre, un autre motif par delà, et, si ce second motif est lui-même choisi par la volonté, il en faut, pour la même raison, un troisième encore, et ainsi de suite à l'infini. » Avec notre théorie l'objection ne tombe-t-elle pas d'elle-même? Non, le second motif n'est pas requis pour éclairer ou rendre possible le choix du premier, puisqu'ici le choix du motif et la décision ne font précisément qu'un ; puisque le motif se trouve être ici tout ensemble l'objet et la raison du choix même et que tel est le caractère propre de tout motif comme tel, avec le trait diffé-

rentiel de l'acte libre. Si je choisissais le motif d'*abord*, par une première décision dont il serait le terme, pour ne me déterminer tout de bon à agir qu'*ensuite*, par une seconde décision proprement pratique ; s'il y avait d'abord choix d'un motif, qui aurait ensuite pour résultat le choix de l'action prise à la lettre ; si je ne pouvais, autrement dit, me décider pratiquement qu'à la condition d'avoir pour ce faire un motif qui ne prévaudrait lui-même qu'en vertu d'une décision antérieure, — passe, ou d'accord. Mais ce n'est pas ainsi que nous l'entendons et, nous semble-t-il, qu'on doit l'entendre. Il n'y a pas à distinguer deux décisions, l'une qui ferait la prévalence ou la valeur relative du motif, l'autre qui en serait la conséquence, l'une d'où résulterait le jugement pratique, l'autre qui résulterait de ce jugement : non, il n'y a qu'une décision, avec laquelle, encore un coup, le jugement pratique fait corps ; qui s'appelle, si l'on préfère, jugement pratique en tant qu'elle s'appuie sur le motif et se fixe par lui à un objet déterminé, et qui, en tant qu'elle est constituée par l'élan même de la volonté vers cet objet, vers l'objet *dont l'idée le définit et le soutient de la sorte*, s'appelle décision proprement dite ou décision tout court.

Assurément, nous pouvons bien, par abstraction, discerner les deux éléments ou aspects de l'acte total et donner à chacun d'eux un nom différent ; auquel cas la décision sera, si l'on ose dire, la volition *brute* (*volitio nuda*, dirait sans doute un philosophe de l'Ecole), et le jugement pratique la volition *motivée* (*volitio vestita*). Mais d'un côté comme de l'autre, c'est toujours la volition, envisagée seulement sous deux faces distinctes. Je me décide en choisissant mon motif, je choisis mon motif en me décidant, c'est toujours là qu'il en faut revenir ; je juge pratiquement que tel bien est préférable *en le préférant* et par cela même que je le préfère, je le préfère en le jugeant préférable et par cela même que je le juge préférable. Je décide et je *me* décide en même temps, du même coup ; *ex intellectu in actu*, qu'on nous permette ces formules imitées on

sait desquelles, *et ex voluntate in actu fit unum; ex judicio in actu et volitione in actu, ex motivo in actu et libero in actu fit unum.*

Ce n'est pas pour rien que dans notre langue française « décider » a justement les deux sens, intellectuel et volontaire (ou plutôt volitionnel) : « décider sur le vrai et sur le faux », « se décider pour le bien ou pour le mal (*alias* « pour tel bien ou tel autre »). Seulement, quand il s'agit de l'acte spécifique de la volonté, *les deux sens se rejoignent;* se décider pour le bien ou le mal ne revient-il pas, en effet et d'une certain manière, à décider pratiquement sur le vrai ou le faux *par rapport à nous, dans tel cas donné?* Quand je choisis tel motif, je décide qu'il est vrai pour moi, et c'est précisémen tpourquoi l'en dit alors : « je *me* décide », pour bien marquer que le jugement pratique est mon œuvre, que je le fais aboutir par mon pouvoir personnel, qu'en réalité il ne devient pratique que par moi; tout comme, en revanche, on exprime cet acte du pouvoir personnel par les mots « je me *décide* », pour bien marquer que le pouvoir personnel s'exerce juste, alors, en faisant prévaloir un jugement, en rendant pratique un jugement, et qu'il ne s'exerce que sous cette condition. « Décide » se rapporte plutôt au *jugement* pratique comme tel, à l'incorporation, à l'absorption de l'élément intellectuel dans l'élément volontaire, du motif dans la décision; « me », à l'élément volontaire qui se l'assimile de la sorte et n'aboutit lui-même qu'en se l'assimilant; la formule totale (« se décider »), au conditionnement mutuel, à l'intégration réciproque, à l'unité indissoluble des deux éléments. *Ex judicio practico in actu et ex voluntate in actu fit unum.*

En ce sens, et pour en revenir à l'instance déterministe, on peut répondre que *est pro ratione voluntas:* le motif est ici la volition même, qui n'existe que par le motif qu'elle s'incorpore, tout comme le motif n'existe, en tant que tel, que par l'effort qui la constitue. Se confondant en dernière analyse avec le jugement pratique qu'elle définit et détermine comme elle

est d'autre part définie et déterminée par lui, la décision se trouve motivée par la même raison qui le fonde. L'un par l'autre, l'un pour l'autre, l'un dans l'autre, l'un finalement identique à l'autre, c'est toujours là qu'on se voit ramené. Voilà donc de quelle manière il nous paraît qu'on peut, qu'on doit même dire avec Renouvier et Ravaisson que les motifs sont *nos* motifs et qu'ainsi le libre arbitre est sauf. Ce n'est pas, en bref, parce que, fixant de mon plein gré mon attention sur tel motif qui entraînera ma décision, je pose librement, pour ainsi parler, la nécessité qui par après me détermine : c'est avant toute chose parce que, dans cet acte d'attention libre et élective, on ne doit voir qu'un autre nom de ma décision même, en tant que je m'appuie sur tel motif pour la prendre et assurer mon élan intérieur.

Nous ne nous lassons pas de le redire, c'est le même fait volitionnel, rigoureusement le même, par lequel j'évoque ou retiens le motif approprié, et le même par lequel, du même coup, en même temps, d'un seul et même effort, je me détermine en ce sens. Et c'est aussi librement, dès lors, que je fais l'une et l'autre, par la même liberté, disons mieux, par le *même acte* de liberté, qui les enveloppe tous deux dans l'unité indivisible de son choix comme son unique et indivisible objet. L'un ne peut pas être nécessité, l'autre demeurant libre : puisqu'ils ne font qu'un au fond, ils ne peuvent qu'être libres tous deux ou nécessités tous deux.

C'est ce qui apparaîtra plus clairement encore, quand nous aurons saisi le rapport de tout ce qui précède à la belle et profonde théorie de saint Thomas, qu'il nous reste maintenant à examiner sur ce point de vue précis.

II

Le lien entre l'un et l'autre, entre l'analyse exclusivement psychologique dont nous venons de tracer l'esquisse et celle, plutôt métaphysique, de l'Ange de l'Ecole, n'est pas bien malaisé à établir. Il suffit, pour

cela, de se reporter à l'idée maîtresse, ou à l'une des idées maîtresses de la théorie proposée.

Si la volonté choisit son motif, si, comme nous disions nous-mêmes, la décision intègre et fait aboutir le motif (sans cesser d'autre part et en un autre sens d'être intégrée à son tour et déterminée par lui), c'est en le retenant à l'exclusion de tous les autres et en concentrant sur lui toute l'attention, pour soutenir, ajoutions-nous, et mieux assurer son propre élan. Dans le cas de l'angoisse morale, disions-nous encore, je ne réussis à rester maître de moi, à surmonter le vertige intérieur, à prendre parti, qu'en m'attachant de toutes mes forces, par un acte d'attention énergique, à l'idée libératrice qui doit m'aider à franchir l'obstacle, en m'appuyant sur elle pour le franchir; et c'est la même chose pour moi de le franchir et de m'appuyer sur elle (comme c'est la même chose pour le paysan de s'arc-bouter à la perche et de sauter le fossé), de faire exclusivement attention à ce motif et de me déterminer ou de vouloir. Tout est là, en effet : si je laisse s'égarer mon attention sur une autre idée, mes perplexités me reprennent, le vertige me saisit de nouvau, et tout est à recommencer; si, au contraire, j'ai la force de la fixer le temps qu'il faut dans le sens qu'il faut, je suis sauvé. Et dans cet exemple caractéristique, observions-nous enfin, on aperçoit comme en traits plus saillants et grossis à plaisir, le vrai rapport de la décision au motif; en sorte qu'il ne s'agisse plus que d'appliquer *mutatis mutandis* à tous les cas la loi découverte dans ce cas ostensif par excellence.

Tout revient donc ici, d'une manière, au jeu de l'attention, dont les déplacements d'une idée à l'autre font varier *pari passu* nos décisions, bien plus sont singulièrement près de les constituer à la lettre. Or, ces déplacements d'attention, ou plutôt leur possibilité générale, il reste à l'expliquer elle-même; et c'est à quoi contribue on ne peut mieux la théorie thomiste.

*
* *

De fait, celle-ci revient en somme à rendre compte

de l'indétermination essentielle du vouloir, racine de la liberté ou aspect négatif de la liberté, par l'inadéquation des biens particuliers qui le sollicitent pratiquement ou concrètement, avec l'idée du bien universel (*bonum in communi*), seule en état de déterminer cette puissance universelle qu'est la volonté[1].

En d'autres termes, puisque, d'une part, la volonté a la capacité du bien universel et parfait et qu'aucune puissance ne saurait être déterminée que par un objet qui remplit sa capacité tout entière; puisque, d'autre part, aucun bien particulier n'épuise l'idée du bien parfait et universel, aucun bien particulier n'est à même de remplir la capacité de la volonté, qui dès lors n'est pas nécessitée à le vouloir ou reste libre à son endroit. Elle peut le vouloir, il contient de quoi la solliciter ou, comme eût dit Leibniz, l' « incliner », parce que c'est un *bien;* elle peut ne pas le vouloir (ou elle reste libre à son endroit), il ne contient pas de quoi la déterminer (ou la « nécessiter »), parce que ce n'est qu'*un* bien, et non pas *le* bien dans toute sa plénitude.

Si l'on préfère encore, pour que je puisse le vouloir, il faut et il suffit que j'y aperçoive un bien; pour que je puisse ne pas le vouloir, il faut et il suffit que ce bien n'apparaisse comme un bien incomplet, limité, déficient, qui reste toujours, et comme incurablement, au-dessous *du* bien, sans plus et tout court.

C'est précisément par où nous rejoignons le rôle de l'attention et la possibilité de ses déplacements. Au vrai, puisqu'il en va de même, sans aucune exception, de tous les biens dont je puis subir ici-bas l'attrait, il m'est loisible, c'est presque trop clair, de la transporter ainsi de l'une à l'autre, m'attachant tour à tour à chacun d'eux et me déprenant tour à tour de chacun

1. Cf. v. g. *S. theol.*, I p., p. LXXXII, a. 2 ad. 2 : « Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono, et ideo non ex necessitate movetur ab illo ». Ia-IIae, q. X, a. 1 tout entier et ad 3 : « ...sub bono communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

d'eux, selon que j'y remarque le bien qu'il est abstraction faite de celui qu'il n'est pas, ou, à l'inverse, le bien qu'il n'est pas abstraction faite de celui qu'il est[1]. Et je ne me décide tout de bon que si, enfin, je retiens l'un d'eux définitivement, à l'exclusion de tout autre, sous la même condition : je ne me fixe qu'en fixant mon attention.

En ce sens, et comme nous avons déjà dit, c'est la même chose pour moi de fixer mon attention et de fixer ma volonté ; c'est le même acte d'attention élective par lequel je choisis mon motif et tout ensemble ma décision. En ce sens, libre arbitre, libre choix, libre attention, on peut dire que c'est tout un. Or nous venons de constater que cette liberté d'attention, identique à la liberté de l'arbitre ou du choix, a sa raison dernière dans l'inadéquation des biens particuliers au bien universel.

*
* *

En résumé, 1° je suis libre, parce que je puis choisir à mon gré ou en ce que je puis choisir à mon gré entre les différents motifs ; 2° je puis choisir à mon gré entre les différents motifs, parce que ou en ce que je puis aussi, à mon gré, fixer exclusivement mon attention sur le bien que l'un ou l'autre contient ou représente ; 3° je puis enfin retenir à mon gré l'un ou l'autre comme l'objet de mon attention exclusive, parce que, si tous indistinctement sont compris sous l'idée du bien universel, seul principe déterminant du vouloir, aucun d'eux en revanche n'égale ou ne remplit cette idée.

Nous nous étions borné tout d'abord à résoudre l'objection des motifs, ou, ce qui revient somme toute au

1. Cf. Ia-IIae, q. XVII, a. 1 ad. 1 : Radix libertatis est voluntas sicut subjectum, sed sicut causa est ratio. Ex hoc enim voluntas potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni », *De Malo*, q. VI, a. 1 : « Activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis, quasi ex necessitate eam movens, nisi id quod secundum omnem considerationem est bonum, et hoc solum est bonum perfectum, etc. »

même, à expliquer le libre arbitre par l'unité du jugement pratique et de la décision. Nous l'avons expliqué, en outre, à la suite de saint Thomas, par la disproportion du bien universel, dont l'idée détermine l'appétition rationnelle en sa propre nature, et des biens particuliers qui, dans chaque cas donné, s'offrent à notre choix. Mais nous avons découvert du même coup l'unité, si l'on peut dire également, des deux explications, qui se complètent et se prolongent l'une l'autre, et enfin que c'est l'attention élective qui joue le rôle de moyen terme entre les deux.

***

La théorie thomiste ne nous apporte pas seulement la vraie raison dernière de notre faculté d'élection : en rendant compte de cette prérogative essentielle de notre volonté par la parenté radicale de celle-ci avec l'intelligence (*voluntas appetitus rationalis*), elle va aussi bien autrement au fond des choses que les théories similaires. Puisque nous y sommes, considérons-la un instant sous cet autre aspect, qui est d'ailleurs dans un rapport très étroit avec le précédent.

Et à cette fin reprenons pour commencer l'interprétation commune. Raison et liberté, observe-t-on, forment en quelque sorte les éléments d'un couple indissoluble ; ce n'est pas assez de dire que l'homme est libre en même temps que raisonnable, il faut ajouter qu'il est libre *parce que* raisonnable ; la liberté n'est pas simplement jointe en nous à la raison, elle est une *conséquence* de la raison. C'est parce que l'esprit, en nous, se dégage en tant que raison des données sensibles et les domine, qu'un moi supérieur et libre se dégage aussi en nous des impulsions du même ordre et les domine pareillement. L'animal n'est pas libre, ses actions instinctives sont enchaînées à la loi d'un rigoureux déterminisme — pourquoi? Précisément parce que les sensations dont elles résultent sont engagées tout entières dans les conditions matérielles du temps et de l'espace (*sub hic et nunc*), parce qu'il n'a pas la faculté de l'universel, transcendant au temps et à

l'espace, parce qu'il n'a pas la raison. Si un chien par exemple se transporte d'un lieu dans un autre (par un mouvement dont il est sans doute, en sa qualité de vivant, à la fois le principe et le terme), c'est sous l'impulsion irrésistible d'une sensation ou d'une image qui a elle-même sa source dans une excitation extérieure; et surtout, cette impulsion, non seulement il la subit fatalement, mais il ne peut même pas modifier d'une manière réfléchie, c'est-à-dire autrement que sous l'influence également nécessitante d'une impulsion opposée, la direction qu'elle lui imprime. Voilà pourquoi, si l'animal jouit d'une existence distincte et incommunicable, il est encore trop tributaire du déterminisme universel, il n'est pas encore assez lui-même pour pouvoir s'en rendre compte et affirmer son indépendance en disant « moi »; voilà pourquoi, s'il est un individu, il n'est pas une personne. Voilà pourquoi, au-dessus de l'individualité animale s'élève l'individualité supérieure d'un être dont la connaissance s'émancipe des conditions du temps ou de l'espace et considère les choses sous la forme et du point de vue de l'universel, tandis que sa puissance d'appétition échappe, et par le fait même, à la nécessité des impulsions sensitives et revêt un caractère de liberté rationnelle; d'un être qui, en outre de l'existence distincte, comme l'atome[1], et de l'activité immanente, comme la plante, et du pouvoir automoteur, comme l'animal, possède la pleine initiative de ses actes; d'un être qui peut bien recevoir sa loi, comme tous les autres, du Principe et Législateur suprême et universel, mais qui n'y est désormais astreint, en tant que tel, que sous la forme morale du devoir, qui n'y obéit que s'il le veut bien, par un consentement auquel il est assurément tenu, mais qu'il dépend toujours de lui de ne pas donner; d'un être qui, sous la réserve de cette soumission obligatoire mais facultative à sa loi essentielle, dans les limites aussi des sanctions inévitables qui en garan-

1. En admettant que l'atome représente le dernier terme du fractionnement matériel et par suite le véritable individu minéral. On sait quelle est, dans ce domaine, la complexité de la question.

tissent le triomphe final, dispose de lui-même, ne relève que de lui-même et devient l'artisan de sa propre destinée, non pas seulement *sui conscius*, mais encore *sui juris et arbiter ;* bref, de cet être hors pair dans toute la création visible qui s'appelle la personne humaine.

Tout cela est incontestable. Il reste permis pourtant de se demander si tout cela suffit, en toute rigueur, à fonder le libre arbitre — car telle est présentement la véritable question. Or il nous semble que par cette voie on explique très bien, il est vrai, l'affranchissement de notre volonté à l'égard des impressions ou impulsions sensibles, mais qu'on n'explique pas aussi bien, tant s'en faut, sa puissance de se déterminer elle-même, *proprio motu*, dans le sens précis et dans le plein sens du terme Ne serait-ce pas plutôt la liberté de perfection dont cette analyse découvrirait la racine dans la parenté essentielle de notre volonté avec l'intelligence, et non pas tant la liberté de choix proprement dite ou le libre arbitre? Il paraît bien, en tout cas, que ces deux libertés, assez différentes, comme chacun sait, n'y soient pas suffisamment distinguées l'une de l'autre, en sorte qu'on ne voie pas clairement de laquelle au juste il s'agit.

Nous irions même plus loin, nous dirions volontiers qu'à prendre ainsi les choses, et tant qu'on ne cherche pas ailleurs, la liberté de choix court risque, non seulement de n'être pas expliquée, mais même de devenir ou de redevenir impossible d'une autre manière, non plus *par en bas*, pour ainsi parler, mais *par en haut*. On se réclame de la raison, on dit par exemple que la personne est un être qui dispose de soi (*sui juris*) parce qu'il prend aussi possession de soi (comme d'un sujet permanent et identique, *sui conscius*) et que, pour se dégager ainsi soi-même du flot des sensations, pour s'affirmer ainsi soi-même, il faut le pouvoir de s'abstraire des données sensibles et de les dominer en concevant l'universel, pouvoir qui est précisément la raison — d'accord, mais la raison n'est pas seulement la faculté de l'universel, elle est aussi la faculté du nécessaire ; dès lors, aussi longtemps qu'on

s'en tient là, n'y a-t-il pas lieu de craindre que la volonté n'échappe au déterminisme inférieur des impressions sensibles que pour subir la nécessité des idées rationnelles? Nécessité infiniment plus noble, à coup sûr, à laquelle il nous serait infiniment plus glorieux d'être assujettis, mais enfin nécessité. Si donc, d'être intimement apparentée avec la raison ou l'intelligence, cela vaut à notre volonté d'être tout ensemble libre, d'être tout ensemble un pouvoir de choix, c'est qu'il y a ici un « intermédiaire explicatif » que la théorie commune laisse dans l'ombre; et c'est de quoi résulteraient juste ses obscurités.

Faut-il ajouter que c'est juste aussi par où se manifeste la supériorité de la théorie thomiste, qui la met, elle, dans un jour très vif? Après tout ce qu'on vient de voir, à peine avons-nous besoin d'y insister. Le lecteur comprend aussitôt que cet intermédiaire explicatif est la conception même de l'universel, nous entendons la conception que s'en fait saint Thomas, la vraie conception qu'il faut s'en faire, et de son rôle dans l'espèce.

L'universel, en effet, le bien universel, dont le concept informe pour ainsi dire la volonté dans son fond même, enveloppe l'infini, au lieu que les biens particuliers auxquels se rapportent ses actes concrets sont nécessairement finis — il y a longtemps que nous sommes familiarisés avec cette disproportion irrémédiable de l'un et des autres. Or il ne saurait y avoir de raison déterminante de passer de l'infini au fini, et pas davantage à tel fini plutôt qu'à tel autre[1] : au regard de l'infini, tous les finis se valent, dans une égale impuissance à soutenir la comparaison avec lui, également et irrémissiblement condamnés qu'ils sont tous à rester au dessous de sa transcendance souveraine. Aucun de ces biens particuliers ne peut, en conséquence, atteindre et déterminer la volonté dans son fond, chacun d'eux peut seulement la « solliciter » ; et c'est à

1. Cf. R. Garrigou-Lagrange (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1908, p. 21), à qui nous empruntons cette belle formule.

elle de faire le reste, d' « aller », pour ainsi parler encore, « au devant de cette attraction qui reste incapable de venir tout à fait jusqu'à elle »[1], bref, et métaphore à part, de se décider elle même, *proprio motu*, pour l'un quelconque d'entre eux[2].

*
* *

Et ainsi, par le développement logique de la théorie, rejoignant l'analyse des faits donnés, retombons-nous sur le choix du motif tout ensemble *objet et raison* du choix même, pour nous rendre compte une fois de plus

1. Cf. Id., *ibid.*, p. 25.

2. Bref, et en d'autres termes, dans la théorie de S. Thomas, c'est le caractère *universel* de l'idée du bien, objet propre et adéquat de tout vouloir, qui explique tout ensemble et la volonté comme volonté et la volonté comme arbitre; la volonté comme volonté (*voluntas ut natura*), puisque cette idée la qualifie à ce titre, la détermine ou la constitue en sa nature spécifique d'appétition rationnelle; la volonté comme libre arbitre (*voluntas ut arbitrium*), puisque la dite idée dépasse au même titre tous les biens qui, en fait, sollicitent notre vouloir, qu'elle lui donne toujours du mouvement pour aller plus loin et que notre volonté par conséquent ne peut s'attacher à l'un d'eux qu'en arrêtant, en déterminant, en fixant *d'elle-même*, et *par elle-même* sur lui, à raison du bien particulier qu'il représente, la tendance ou inclination vers *le* bien tout court dans laquelle elle consiste essentiellement. Et sans doute a-t-on parfois objecté à ce propos que la volonté ne peut ainsi se déterminer (ou s'actualiser) *elle-même*, rien ne pouvant passer à l'acte que sous l'influence d'un être en acte (*actus prior potentia*), etc. C'était oublier qu'ici la volonté est déjà en acte, précisément, en acte de sa tendance essentielle vers *le bien*, qui dépasse précisément aussi, et de combien même, l'actualité d'un simple décision particulière. La théorie se suit on ne peut mieux (Cf. v.g. IIa-IIae, q. IX, a. 3 : « Voluntas per hoc quod vult finem *movet seipsam* ad volendum ea quae sunt ad finem ». — Ad 1 : « In quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit »).

La même distinction générale permet encore de tirer au clair l'équivoque multiséculaire, sur laquelle reposait déjà le fameux οὐδεὶς κακὸς ἑκὼν de Socrate et de Platon Et sans doute la volonté comme telle, comme volonté simplement (comme « nature ») veut nécessairement le bien, traduisez qu'elle ne peut rien vouloir qui ne soit en quelque manière compris sous l'idée (universelle) du bien; et cela se conçoit, puisque c'est cette idée, redisons-le, qui la constitue en sa nature propre, qui élève en elle l'appétition tout court à la dignité d'appétition intellectuelle. Mais il ne s'ensuit pas qu'elle veuille nécessairement le bien au sens moral, c'est-à-dire le bien *honnête* (*bonum honestum*); car celui-ci n'échappe pas à la loi commune : lui non plus n'épuise pas l'idée du bien sans plus, lui aussi partant est incapable de remplir la capacité de la volonté, qui partant reste libre à son égard comme à l'égard des autres, du *bonum jucundum* et du *bonum utile*.

et dans la lumière d'une évidence grandissante que la décision ne fait vraiment qu'un avec lui ; qu'en dernier ressort c'est la même chose, comme nous disions plus haut, de choisir son motif et de choisir son action ; que c'est là le trait différentiel entre tous de l'acte libre et comme sa définition authentique ; que, défini de la sorte, comme il doit l'être, il exprime et manifeste avec la plus parfaite fidélité la nature propre de la puissance dont il émane, de cette puissance d'appétition rationnelle, encore et toujours, qui a nom volonté[1]. Enfin tout danger de déterminisme intellectualiste se trouve, semble-t-il, écarté, puisque la dite volonté tient de sa relation intime avec l'intelligence non seulement le caractère essentiel qui la distingue de l'appétition inférieure, mais encore son privilège inaliénable, à savoir l'initiative proprement dite des opérations positives par lesquelles elle explicite et réalise au concret cette tendance radicale et générale vers le bien en soi qui la constitue formellement. C'est dans tout le plein sens du mot, et sans plus d'équivoque possible, que nous pouvons répéter après l'Ange de l'Ecole : « Notre libre arbitre a sa source dans la raison, *secundum quod rationales sumus, dicimur esse liberi arbitrii.* »[2]

H. Dehove.

1. C'est le cas où jamais de rappeler l'adage célèbre : *operari sequitur esse.*
2. *De verit.*, q. XXIV, a. 6, ad. 4.

Informations

I. — Les réponses à notre Enquête

De nombreuses réponses ont été adressées au Secrétariat de notre Revue à la question posée le 1er octobre: Quelle doit être l'Apologétique actuelle. *Les deux premières que nous publions aujourd'hui émanent de deux laïques.*

L'immense désir humain enfin satisfait,
voilà le catholicisme.

En réponse à votre Enquête: *Quelle doit être l'Apologétique actuelle?* je me permets, bien que simple laïque et point théologien de profession, d'émettre quelques idées, développées d'ailleurs en des livres peu connus: *Ernest Hello, L'Eglise et la Pensée, La Religion de l'Esprit large*, etc...

Il me semble qu'aujourd'hui le caractère à mettre en relief dans la Doctrine et l'Action catholiques est l'*Universalité*. L'internationalisme est la note du jour. L'Humanité n'aspire plus à *une* religion, mais à *la* Religion.

Il s'agit de montrer le catholicisme comme l'Idée universelle, comme la Vérité intégrale, renfermant en elle toutes les Philosophies et toutes les Religions, toute la Pensée et toute la Joie humaine et divine: *omne delectamentum in se habentem.*

Et cela, en évitant les écueils de la Théosophie et de tout modernisme.

Il ne s'agit pas de créer un catholicisme nouveau, de rien changer à la vieille orthodoxie, mais de la faire apparaître sous un jour neuf, qui la montre enveloppant dans son ampleur toutes les aspirations humaines, intellectuelles, morales, sociales, dont les Erreurs et les Vices ne sont, pour ainsi dire, que des arrêts de développement.

L'intégrale Pensée, la Société parfaite, l'immense Désir humain enfin satisfait: voilà le catholicisme. Il n'y aurait plus rien à chercher ailleurs.

Tel est mon rêve apologétique.

Joseph Serre.

Soyez de vrais chrétiens !...

Prêchez aux incrédules l'immortalité de l'âme !

J'ai l'honneur de répondre en toute simplicité à l'appel que vous avez adressé à vos lecteurs, en leur demandant « quelle doit être l'apologétique actuelle ».

Père de famille, 64 ans, avocat, abonné depuis l'origine à la Revue Apologétique, telles sont les qualités du témoin qui va déposer et vous répondre.

1° L'apologétique la plus efficace serait, sans nul doute, l'apologétique de l'exemple. Si les catholiques vivaient leur foi, c'est-à-dire étaient sérieusement et sincèrement pieux, avaient de nombreux enfants, les élevaient bien, se distinguaient de leurs contemporains par le mépris du luxe, de l'argent, de la mode indécente, pratiquaient largement la charité, portaient dans la lutte politique l'esprit de justice et de modération... etc... leur influence grandirait rapidement.

Leur faiblesse vient surtout de ce que moralement ils ne valent souvent (à juger les choses du dehors) pas mieux que les incroyants.

2° S'il en est ainsi, votre revue qui d'ailleurs n'est lue que par des catholiques, doit avoir pour premier objet de leur faire connaître la teneur exacte du dogme et les exigences rigoureuses de la morale, en un mot, de faire d'eux de vrais chrétiens.

3° Pour vous donner une preuve de la nécessité de ce que je vous demande, je vous cite un exemple concret. Un curé me disait récemment : « Les familles riches de ma paroisse n'ont qu'un seul enfant ; je ne parle cependant jamais en chaire contre la fraude et je ne pose aucune question au confessionnal, parce que, si j'agissais autrement, je viderais mon église. » (Et ce que j'écris de l'usage du mariage, je pourrais le dire de l'improbité industrielle et commerciale, des déclarations fiscales mensongères, des danses, modes, lectures, représentations immorales.) A quoi vous servira-t-il de nous montrer que la vérité révélée et la grâce des sacrements ont fait, dans le passé, la force de notre race, la vertu et le bonheur de nos ancêtres, s'il suffit d'ouvrir les yeux pour voir qu'il n'en est plus ainsi aujourd'hui ?... Il faut restaurer dans les esprits *la notion du chrétien*, ne pas faire plus de concession sur la morale que sur le

dogme, maintenir, bien entendu, les enseignements évangéliques relatifs à la miséricorde infinie et toute paternelle du Dieu vivant, mais sans dissimuler la nécessité du repentir et de la pénitence. Ne trouvez-vous pas, pour donner encore un exemple concret qui précise ma pensée, qu'on range aujourd'hui parmi les écrivains catholiques, des auteurs que l'on aurait, il y a peu d'années, trouvés sinon obscènes et impies, du moins troublants et dangereux?...

4° L'apologétique qui s'adresse non plus aux croyants mais aux incrédules, doit faire un grand effort pour rétablir dans les esprits la croyance à l'immortalité de l'âme. La religion et l'apologétique n'ont aucune prise sur l'homme qui est convaincu qu'il mourra tout entier. Visiblement, en ce monde, impies et chrétiens sont soumis aux mêmes hasards: maladies, morts prématurées, ruines, humiliations, maux de toutes sortes, ne sont pas épargnés ici-bas aux plus dévots; s'il n'y a pas d'autre vie, les commandements de Dieu n'ont donc plus aucune sanction: pourquoi les observer? pourquoi aller à l'Eglise? pourquoi prier?

Or, de nos jours, non seulement on vit sans penser à l'éternité, ce qu'on a toujours fait plus ou moins, mais on approche de la mort, on entre en agonie sans s'en préoccuper. La mort est un sommeil sans réveil pour un nombre immense et chaque jour croissant de nos contemporains. Allez parler à ces hommes du jugement de Dieu, de la divinité de N.-S. J.-C., de l'Histoire magnifique de l'Eglise, de la splendeur de la Sainteté, etc., ils n'en sont pas émus parce que tout cela, si tout finit au dernier soupir, ne signifie pas grand'chose. Que si vous croyez que j'exagère et que l'approche de la mort effraye ceux qui ont mal vécu, ceux qui ont vécu en dehors de toute pratique religieuse et de toute morale, demandez leur avis aux aumôniers des hôpitaux.

Je vous écris tout cela par scrupule de sincérité et parce que vous sollicitez des avis; je ne vois guère, je l'avoue, comment vous pourrez rendre à cette vérité primordiale: *l'âme est immortelle!* son ascendant sur les esprits, mais c'est là votre affaire et non la mienne; je ne vous devais que l'expression exacte de mon opinion.

Dans son prochain numéro, la R. A. publiera une longue et intéressante réponse de M. Lenoir, *professeur*

d'apologétique au grand séminaire de Coutances, dont nos lecteurs n'ont pas oublié l'article si remarqué: De la raison à la foi ou de la foi à la raison (*R. A.*, 15 janvier 1924, t. XXXVII, p. 481-493).

II. — Actualités et Documents

Velehrad. Le quatrième Congrès pour l'Union des Eglises

(31 juillet-3 août 1924)

Velehrad, qui est aujourd'hui un petit village de Moravie, fut le siège métropolitain et puis le tombeau de saint Méthode, le jumeau de saint Cyrille dans l'apostolat des Slaves. Dans ce lieu si vénérable se sont réunis quatre congrès destinés à favoriser l'union des Eglises slaves au catholicisme.

« Entre les catholiques romains et les pravoslaves, écrivait récemment un orthodoxe russe cité par la *Documentation catholique*, M. Nicolas Klimenko, s'élève un mur de préjugés, de défiance, d'incompréhension mutuelle. Les congrès de Velehrad ont pour but d'engager par dessus ce mur, en attendant qu'il s'écroule ou lentement s'effrite, des conversations périodiques. Conversations de savants, sans doute, dans lesquelles on s'efforcera en toute sérénité d'éclaircir les points litigieux du dogme, de la morale ou de l'histoire; mais aussi, et plus encore, conversations d'homme à homme, de chrétien à chrétien, qui montreront d'une manière concrète et vivante à chacune des fractions séparées que, de l'autre côté de la muraille, des âmes sincères et loyales vivent en somme, malgré les modalités et les intensités diverses, du même idéal et du même Christ Jésus.

...C'était donc le quatrième congrès international de Velehrad qu'inaugurait, ce 31 juillet 1924, la messe pontificale célébrée par Mgr Precan, digne successeur de Stojan sur le siège d'Olomouc.

Mgr Precan, aidé par sa curie épiscopale, avait assumé la lourde tâche de tout prévoir et de tout ordonner...

Après la messe pontificale et le *Veni Creator*, on se réunit dans la vaste *Slovansky sal*... Sur l'estrade d'honneur prirent place les évêques. Au milieu, S. Exc. Mgr Marmaggi, nonce apostolique à Prague, à sa droite Mgr Precan, à sa gauche le docteur Roztocil, chargé des affaires religieuses au ministère des Affaires étrangères re-

présentant le gouvernement tchécoslovaque. Autour d'eux l'Episcopat de Tchéco-slovaquie et celui de Yougo-Slavie presque au complet, ainsi que plusieurs évêques de Pologne... On se montrait la figure vénérable, encadrée d'une longue barbe blanche, de Mgr de Ropp, archevêque de Mohilev, confesseur de la foi dans les prisons soviétiques, puis exilé de son diocèse et de son pays.

...Deux évêques furent élus pour présider alternativement les séances, l'un de rite latin : Mgr Fischer-Colbrie, évêque de Kosice (Kaschau), humaniste distingué, souriant et discret ; l'autre de rite oriental : Mgr Josaphat Kocylowsky, de l'Ordre de saint Basile, l'ardent évêque ruthène de Premysl.

...Aucun membre de la hiérarchie pravoslave n'y parut en personne ; de prêtres pas davantage ; mais on y remarqua plusieurs laïcs éminents par leur valeur intellectuelle et leur esprit chrétien, entre autres le baron Constantin Wrangel et M. Klimenko, de la colonie russe de Paris... D'autres adhésions pravoslaves étaient arrivées très cordiales et très fraternellement chrétiennes, bien qu'exprimant sur la primauté et l'infaillibilité personnelle du Pontife romain des réserves que des catholiques ne peuvent accepter...

Fidèlement, les congressistes revinrent matin et soir à la *Slovanky sal* pour entendre et discuter les nombreux rapports inscrits au programme. Ces rapports étaient tous, même les plus scientifiques, orientés vers l'action ; on y sentait la chaleur d'une charité impatiente de sympathiser et d'agir... »

Nous devons mentionner une étude remarquable du professeur Grivec qui constatait chez les orthodoxes l'absence de doctrine ferme sur la constitution de l'Eglise et son principe d'unité ; un rapport du P. d'Herbigny, S. J., président de l'Institut pontifical oriental à Rome, sur *l'unité chrétienne et les Slaves, les derniers efforts accomplis et les tâches prochaines*, et un autre rapport sur la mission pontificale en Russie pour secourir les affamés.

« Comme dans tous les congrès, plus encore, peut-être, l'intérêt se trouvait à Velehrad autant dans les conversations particulières que dans les rapports et les séances solennelles. On avait une occasion unique de nouer et d'affermir des relations avec des personnalités très diverses. »

Le dimanche 3 août, le congrès s'épanouit en une manifestation de piété populaire. Une grande foule assista dans l'église au sacre du nouvel évêque de Mukacevo Munkacs) ; une foule au moins égale assista dehors à la messe en plein air.

« A l'issue des deux offices, plusieurs milliers de personnes se réunirent pour l'assemblée générale de l'apostolat des saints Cyrille et Méthode, car l'idée de l'union n'intéresse pas ici les seuls intellectuels, elle soulève l'âme populaire. Et c'est sou par sou, *ave* par *ave*, que les paysans de Moravie, de Slovénie, de Croatie entassent prières et aumônes pour aplanir les chemins de l'unité. » Que Dieu bénisse ces efforts et exauce ces prières !

(D'après Félix Donau (congressiste), dans les *Etudes*, 5 octobre 1924.)

Le nombre des catholiques aux Etats-Unis

Le *Catholic Directory* (ce que nous traduirions assez exactement par *Annuaire* ou *Almanach catholique*) donne le chiffre de 18.559.787 catholiques aux Etats-Unis d'Amérique sur un chiffre global de 100.000.000 d'Américains. M. Joseph Meyer, qui était autrefois éditeur du *Directory*, donne le chiffre de 20.103.761, tandis que l'archevêque Canevin l'élève jusqu'à 22.733.254.

Le P. Laurence Kennedy, S. J., a examiné naguère ces évaluations et croit que Mgr Canevin est celui qui se rapproche le plus de la vérité. Les chiffres du *Directory* désignent, en effet, les catholiques romains. Or à ceux-ci il convient d'ajouter les catholiques grecs-ruthènes qui sont nombreux dans les Etats de New Jersey, de Pennsylvanie..., les Uniates du Connecticut...

(D'après *America* du 14 juin 1924.)

III. — Apologétique au jour le jour

Les illustrés pour enfants

Les illustrés pour enfants sont nombreux : les uns sont mauvais, d'autres sont médiocres ou suspects ; d'autres sont bons et recommandables.

Les parents ont besoin d'être renseignés. Nous leur proposons cette classification établie par le P. A. de Par-

villez, S. J. Pour plus de détails, on lira la brochure de cet auteur: *Les illustrés pour enfants, étude et avis pratiques dédiés aux mères de famille et aux éducateurs.* Aux bureaux de la *Revue des Lectures*, 77, rue de Vaugirard, Paris 6e, ou à Lille (Nord), rue Saint-Pierre, 5. Prix: 1 fr. 50 (par quantité, 1 franc). Voir du même auteur, *Les illustrés pour enfants*, dans la *Revue des Jeunes*, 10 juillet 1924, p. 50-61[1].

I. Publications chrétiennes et éducatrices. — *Ma récréation*, journal hebdomadaire, 8 pages illustrées, dont quatre en couleurs. Le numéro: 20 centimes. Abonnement annuel pour la France, 10 fr.; étranger, 12 fr. Rédaction et administration, 10, rue de Mézières, Paris, 6e.

La semaine de Suzette, hebdomadaire, paraissant le jeudi. 12 pages in-quarto, illustrées dont trois en couleurs. Le numéro, 25 centimes. Abonnement annuel, France et Algérie, 13 francs; étranger et colonies, 16 fr. Bureaux et administration, 55, quai des Grands-Augustins, Paris, 6e.

Fils de France (pour les jeunes gens). Journal illustré des jeunes gens, paraissant le samedi, 8 pages in-quarto, 15 centimes. Abonnement d'un an, France et étranger, 7 fr. 50; étranger et colonies, 10 fr. Administration: Gautier et Langueneau, 55, quai des Grands-Augustins, Paris, 6e.

L'ami des enfants, hebdomadaire paraissant le samedi; 16 pages in-quarto illustrées. Abonnement annuel pour la France, 13 francs; pour l'étranger, 15 francs. Rédaction et administration: Imprimerie des Orphelins-Apprentis d'Auteuil, 40, rue La Fontaine, Paris, 16e.

L'*étoile noëliste*, revue hebdomadaire illustrée pour la jeunesse; 32 pages in-4°, illustrées. Un an, 15 francs; étranger, 17 francs. A la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris, 8e.

L'*écho du Noël*, revue hebdomadaire illustrée, 16 pages in-4, illustrées dont quatre en couleurs. Un an, 8 fr.; étranger, 10 francs. Bonne Presse.

L'écho du Noël a deux éditions spéciales; l'une s'appelle le *Sanctuaire*, reproduit seize pages de l'*Echo du Noël* et en ajoute huit autres, particulièrement destinées aux enfants de chœur. La seconde a nom *Bernadette;*

1. Les prix sont, pour la plupart des cas, ceux de 1920. Il y a lieu habituellement de les majorer un peu.

elle ajoute à seize pages tirées de l'*Echo*, huit pages adressées aux fillettes.

La Croix des jeunes gens, hebdomadaire à quatre pages (Bonne Presse, annuellement, 5 fr.), est faite surtout pour les « grands » de nos patronages et des œuvres de jeunesse, adolescents de quatorze à vingt ans, et s'applique à les former au point de vue chrétien, tout en leur apportant de saines distractions.

La Revue du jeune Français, hebdomadaire (Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris, 5e; 25 fr. par an) s'adresse aux élèves de l'enseignement secondaire.

Lisette, hebdomadaire (chez Orsoni, 7, rue Lemaignan, Paris, 14e; 10 fr. par an) est un journal populaire pour petites filles, intéressant et bien fait. Il cherche à former ses petites lectrices sans trop aborder de front les questions religieuses; il sera donc bon de recommander cette feuille là où des journaux plus formellement chrétiens auraient peine à pénétrer.

II. Publications honnêtes mais neutres. — *Les livres roses*, collection de brochures pour la jeunesse; 32 pages in-12, illustrées en couleur. Chaque brochure, 25 centimes. Abonnement, 2 volumes par mois, France, 7 fr. 50; étranger, 8 fr. Librairie Larousse, 13-17, rue Montparnasse, Paris, 6e.

Ma poupée, journal d'ouvrages des petites filles. Mensuel, 24 pages in-4. Edition simple, France, colonies, Belgique, 8 fr. 50 par an; autres pays, 10 fr. 50. Edition complète, avec un ouvrage de broderie ou toilette de poupée, échantillonné avec fournitures, 27 et 29 fr. Editeur, Tedesco, 39, boulevard Raspail, Paris.

La poupée modèle, bimensuelle, 16 pages in-4, illustrées. Abonnement, France, 9 fr.; étranger, 11 fr. Editeur: Hachette, 79, boulevard Saint-Germain, Paris, 6e.

Mon journal, recueil hebdomadaire illustré pour les enfants, 16 pages in-8, illustrées. Abonnement, France, 12 fr.; étranger, 14 fr. Hachette.

Contes illustrés de nos enfants, collection de brochures in-16, de 16 pages, avec quelques illustrations. Chaque brochure, 0 fr. 10. Les éditions modernes, 22, passage des Petites-Ecuries, Paris.

Diabolo-Journal, hebdomadaire, 12 pages in-4, illustrées, dont deux en couleurs; 0 fr. 25, le numéro. Fayard, 18-20, rue du Saint-Gothard, Paris, 14e.

Les belles images, hebdomadaire, 8 pages in-folio, illustrées, dont deux en couleurs. Abonnement annuel, France, 12 fr. 50; étranger, 15 fr. Editeur: Fayard.

La jeunesse illustrée, hebdomadaire, 8 pages in-folio, illustrées, dont deux en couleurs. Abonnement annuel, France, 12 fr. 50; étranger, 15 fr. Fayard.

III. Publications médiocres ou suspectes. — *Le bon Point amusant; Le tour du monde en sous-marin* (Albin Michel); *Les beaux romans d'aventures; Tilutin* (France-édition); *Lectures illustrées de la jeunesse; Nouvelles devinettes; Les rois du Far-West; Les grandes aventures* (Editions modernes); *Le Petit monde* (Tedesco); *Capoulade de Marseille* (Flammarion); *Les aventures de Toto, explorateur de treize ans; Les derniers exploits de Buffalo-Bill contre Sitting-Bull* (Romans choisis); *Dick Carter* (éditions Prima); *Casse-cou l'Aventurier* (Publications Progrès).

IV. Publications mauvaises. — *Histoires en images; Le Film complet; Mon Ciné; Le Pêle-Mêle* qu'antérieurement on classait parmi les publications honnêtes, mais neutres; *Buffalo-Bill; Mandrin, le roi des voleurs* (éditions Prima); *Les petits bonshommes* (journal communiste); *Le roman policier.*

Ajoutez les publications de la maison Offenstadt qui s'est fait une spécialité des écrits malpropres. Les illustrés destinés aux enfants sont *Lili* qu'on a pu appeler « un parfait manuel de sale gosse »; *Fillette* qui est un journal déformateur; *Le Cri-Cri et la croix d'honneur*, dont les caractères essentiels sont la brutalité, la laideur et la bêtise; *Le petit illustré*, « d'une platitude et d'une vulgarité nauséeuses »; *Collections d'aventures* où « assassinats, vols, déguisements, guerres et massacres vont leur train »; *L'intrépide*, qui « constitue un excellent instrument de précision pour multiplier les cauchemars, abrutir et détraquer les enfants »; *L'épatant* qui fera des apaches.

Puissent ces indications aider dans leur tâche sacrée ceux qui se dévouent à l'éducation des enfants! Ils travaillent au plus durable, au plus délicat des chefs-d'œuvre: ils façonnent des âmes.

Revue des Revues

Revues françaises

Revue biblique. — Juillet 1924. M. J. Lagrange, *Où en est la dissection littéraire du quatrième Evangile.* Le docte dominicain discute les théories des critiques récents (Wellhausen, Loisy, Spitta, Soltau, Faure) qui ont essayé de montrer que le quatrième Evangile est un agglomérat de sources diverses. Il arrive à la conclusion suivante : « Nous constatons seulement que tant d'observations de détail ont prouvé que le quatrième Evangile n'a pas cette unité des œuvres parfaites où rien n'altère la régularité de la composition, où aucun trait n'appelle une retouche, où les discussions sont poursuivies selon un dessein arrêté, où les récits s'enchaînent sans lacunes ni sutures ; pour tout dire, c'est un ouvrage conçu à la manière sémitique, qui n'a pas été écrit d'un seul jet, et qui, comme tous les ouvrages anciens, a pu subir quelques remaniements de copistes s'érigeant en réviseurs. » — P. Dhorme, *Les chapitres XXV-XVIII du livre de Job.* Dans la *Revue biblique* d'avril 1924, M. Regnier avait tenté d'expliquer les difficultés que soulève l'ordre actuel de ces chapitres. Le P. Dhorme n'a pas été convaincu et avec la permission expresse de son collaborateur a repris le problème par la base en vue de rechercher l'explication la plus naturelle des anomalies qui s'accumulent dans les chapitres en question. — L.-H. Vincent, *Le Sinnor dans la prise de Jérusalem*, II Sam., V, 8. Discussion technique d'un terme hébraïque important pour déterminer dans quelles conditions David fit la conquête de la ville qui devait être la capitale de son royaume. — F.-M. Abel, *Topographie des campagnes machabéennes* (suite). Les commentateurs des livres des Machabées utiliseront avec fruit ces notes érudites. — Condamin et Dhorme, *A propos d'une théorie strophique.* Chacun de ces deux auteurs défend ses idées sur la structure des strophes dans la poésie biblique. — L.-H. Vincent, *L'année archéologique* 1923 *en Palestine, Jérusalem. Glanures archéologiques.* Compte rendu des travaux archéologiques faits en Palestine, notamment des fouilles,

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Juillet 1924. G. Rabeau, *L'usage philosophique de l'histoire de la philosophie.* « Nous voudrions, dans ces pages, chercher comment l'histoire de la pensée peut être appelée à donner la solution des problèmes de la pensée. Et pour marquer cette voie de l'histoire de la philosophie, nous allons suivre, et c'est tout naturel, une marche historique : exposer les conceptions de nos contemporains les plus marquants, pour dégager, par l'insuffisance, par l'incohérence intrinsèque de ces conceptions, ou par leur opposition mutuelle, les exigences de la vérité immanente à toute pensée... (Conclusion) : Un programme d'histoire de la philosophie comprendra donc la recherche de la logique des systèmes par quoi se décèle l'erreur et la vérité apparaît, comment une négation en entraîne une autre, et celle-ci une autre, jusqu'à ce que la fausseté des négations envahissantes fasse apparaître plus claire la vérité primordiale. Et il comprendrait ensuite une logique des fautes qui décèle les poisons moraux et manifeste l'orientation de la liberté sincère. Les deux logiques, en leur fond, ne font qu'une, c'est la dialectique unique, celle de Platon, l'ascension vers le Bien soupçonné, puis entrevu, puis mieux connu, car le Bien en tant que Bien, dès qu'il est connu, embrase l'amour, et d'autant plus qu'il renferme en lui plus de bonté. » — G. Jouassard, *L'abandon du Christ d'après S. Augustin.* Ces pages qui expliquent le cri angoissé de Notre-Seigneur : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » sont extraites d'une étude de la tradition patristique et des Docteurs du XIII^e^ siècle relativement à l'abandon de Jésus par son Père durant sa passion, étude qui a été acceptée comme thèse de doctorat par les Facultés catholiques de Lyon, mais non publiée. — Et. Hugueny, *Circulaire, rectiligne, hélicoïdal? Les trois degrés de la contemplation.* Hélicoïdal! Voilà une manière de traduire le mot latin *obliquum* qui apparaîtra étrange à beaucoup des familiers de la Somme, II a, II ae, q. CLXXX, a. 6. Cette traduction est-elle légitime? et quelle est la valeur symbolique du terme de comparaison ainsi précisé? L'auteur de l'article répond affirmativement à la première question. Pour lui, il y a « mouvement *hélicoïdal* de contemplation, quand l'illumination divine, au lieu de retenir l'âme dans la simple et amoureuse contemplation de son objet surnaturel, l'invite et la pousse, soit par sim-

ple impulsion, soit par excitation d'idées particulières ou d'images symboliques, à s'expliquer et à traduire en mots de langage courant, pour elle-même et pour les autres, l'intuition foncière, confuse, que l'illumination lui donne de telle ou telle réalité surnaturelle. Ce développement logique est absolument nécessaire pour que nous puissions faire part à nos frères de la vérité que nous recevons de Dieu. »

Revue des Jeunes. — 10-25 juin 1924. P. Mesnard, *Les Jeunes et le foyer.* « Quelles sont les dispositions acquises que les jeunes gens d'aujourd'hui apportent à la vie familiale; quelles qualités et quels défauts pourront peser sur leur foyer de demain; quelles réformes dans l'éducation semblent dériver de ces considérations, voilà ce que nous avons voulu exposer dans ces quelques pages, où nous avons recueilli en un tableau d'ensemble le résultat de maints entretiens et de nombreuses observations provoquées et recueillies dans la génération qui monte. » — Un Curé de campagne, *La famille chrétienne dans un milieu rural.* — Maurice Denis, *L'éducation artistique des enfants dans la famille.* — L. Descour, *La culture physique des enfants et des adolescents.* — M. Vanlaer, *Le problème du travail féminin.* « Ecartons résolument toute solution du problème du travail féminin qui tendrait à éloigner la femme du mariage, — *mariée*, à la détourner de la maternité, — *mère*, à l'empêcher d'élever ses enfants. »

10 juillet 1924. M. S. Gillet, *Les élites sociales.* Cours professé à la Semaine sociale d'étudiants au cercle du Luxembourg. « Par *élites sociales*, j'entends un choix d'hommes intelligents et généreux que leur charité chrétienne pousse à étendre et affermir ici-bas le règne de la justice, mais qui ne croient pas pouvoir arriver à d'heureux résultats sur ce terrain difficile sans une étude approfondie et toujours renouvelée de la question sociale. Pourquoi donc cette question exige-t-elle, plus qu'aucune autre peut-être, la formation d'une élite? Pourquoi les étudiants catholiques d'aujourd'hui doivent-ils se préparer à faire partie un jour de cette élite? Comment enfin doivent-ils dès maintenant s'y préparer? Telles sont les trois questions auxquelles je me propose de répondre avec franchise et clarté. » Réponse à la troisième question: les étudiants doivent travailler à devenir

des valeurs professionnelles, des valeurs morales, des valeurs sociales; ils étudieront les questions sociales, s'occuperont de la jeunesse populaire, à l'exemple des Equipes sociales, formeront dans ces jeunes gens la conscience professionnelle et en feront des valeurs sociales.

E. Tavernier, « *La rentrée de Dieu dans l'école et dans l'Etat* ». Critique sévère, mais juste du dernier livre de M. Izoulet, professeur au Collège de France. M. Izoulet a répliqué, d'ailleurs très courtoisement par une lettre au directeur de la *Revue des Jeunes* (10-25 sept. 1924). « M. E. Tavernier laisse percer deux craintes: il craint que je ne veuille imposer à l'Eglise *mon* Dieu; il craint que *mon* Dieu ne soit ni *créateur*, ni *personnel*, ni *transcendant*. Sur le second point, c'est mon prochain livre seul qui peut rassurer M. Tavernier. Mais sur le premier point, il m'est aisé de le rassurer, dès ici. Dans mon livre d'aujourd'hui..., l'élément essentiel, c'est ce que j'appelle *la disjonction des dogmes*, ou ma *distinction des deux religions*, savoir: la religion du *Salut collectif terrestre;* la religion du *Salut individuel céleste...* »

A. de Parvillez, *Les illustrés pour les enfants.* Article intéressant analysé plus haut, p. 247-250. — E. Regrettier, *Les étudiants catholiques et les missions.* Rapport présenté à la journée d'études organisée en faveur des missions par la fédération des étudiants catholiques français, le 29 mai 1924. A la suite de ce rapport, les représentants des groupements décidèrent l'adoption d'un missionnaire dont la pension sera couverte par une quête faite tous les ans dans les groupements.

25 juillet 1924. R. Beaussard, *Une théorie anglicane du catholicisme.* Examen de la doctrine du docteur Charles Gore, ancien évêque d'Oxford, dans le troisième volume du travail auquel il a donné pour titre général *La reconstruction de la croyance* et qui est consacré à l'Esprit-Saint et à l'Eglise. Dans cet ouvrage, un théologien catholique « louerait sans réserve les pages où le docteur Gore établit la fondation de l'Eglise par Notre-Seigneur, comme société visible, gouvernée par les Apôtres, munie des sacrements, organes de la grâce divine. Sa discussion des théories « critiques » sur le royaume de Dieu et les mystères païens est excellente. Malheureusement il ne pourrait le suivre dès qu'il aborde la question de l'autorité de l'Eglise. » — F. Veuillot, *Trente ans d'épiscopat; le Cardinal Touchet, évêque d'Orléans, depuis le*

15 *juillet* 1894. — I. Pasquier, *La crise ouvrière agricole et la famille rurale.* — A. Robert, *La vie religieuse en Autriche. La semaine catholique de Vienne.*

Chronique sociale de France. — Juillet 1924. E. Duthoit, *Comment se pose en France le problème agraire et dans quel esprit il faut l'aborder?* Leçon d'ouverture à la semaine sociale de Rennes. Beau travail que nous ne pouvons résumer et que tout le monde voudra lire.

La vie et les arts liturgiques. — Juillet 1924. Dom Castel, *Les chants communs de la Messe: le Credo.* Explication littérale du symbole de Nicée-Constantinople. — Dom A. Wilmart, *L'hymne et la séquence du S.-Esprit.* L'auteur de ce court article rappelle en quelques mots l'origine de ces deux poésies et ce qu'on sait ou prétend savoir de leurs auteurs, et puis les explique brièvement. « Le *Veni Creator* est l'ouvrage d'un poète inconnu qui florissait au déclin du IX^e^ siècle. » La prose devrait être attribuée au pape Innocent III (1198-1216) ou bien « au vénérable Maître Etienne de Langton, par la grâce de Dieu archevêque de Cantorbéry ». Dom Wilmart propose un moyen de concilier ces deux traditions. « Le pape, lié probablement avec l'archevêque depuis leur rencontre à Paris sur les mêmes bancs en 1180, a pu recevoir des mains de son ami la « Séquence d'or », comme on désignait souvent, au moyen âge, le *Veni Sancte Spiritus*, et s'être chargé d'assurer sa fortune. » — Dom L. Gougaud, *La question des origines du Rosaire. Mise au point.* Ce fils de saint Benoît conteste contre les Frères-Prêcheurs que l'institution du Rosaire doive être attribuée à saint Dominique. Dans sa forme actuelle, cette dévotion daterait de la première moitié du XV^e^ siècle et serait l'œuvre d'Alain de la Roche. Ce que cet ardent organisateur « utilisa et perfectionna, ce ne sont pas les restes d'une dévotion morte ou moribonde (qui remonterait à saint Dominique)... mais les éléments encore mal ordonnés et reliés entre eux par des liens assez lâches d'une pratique en voie de formation. Il coordonna ces éléments et en fit la grande dévotion que la chrétienté aime à pratiquer depuis plusieurs siècles. C'est incontestablement au zèle des fils de saint Dominique qu'elle en doit l'organisation définitive et la propagation. » — Dom P. de Puniet, O. S. B., *La cathédrale de Haarlem.*

Août 1924. Dom J. de Vathaire, *La transfiguration.* — Dom D. Buenner, *Un ouvrier de la renaissance liturgique : le chanoine Ulysse Chevalier.* — Y. Delaporte, *Iconographie chartraine, L'Annonciation* (suite et fin). — E. Fougeron, *Les heures avec Dieu, méthode liturgique de prière continuelle.*

Septembre 1924. Dom F. Cabrol, *Les chants communs de la messe : le Sanctus ou Trisagion.* — Dom D. Buenner, *Un ouvrier de la renaissance liturgique : le chanoine Ulysse Chevalier. Bibliographie liturgique.* — L. Gillet, *La bénédiction des abbés.*

La documentation catholique. — 5-12 juillet 1924. N. Klimenko, *L'union des Eglises. L'âme religieuse russe et ses sentiments envers l'Eglise catholique.* Depuis près d'un an, Mgr Chaptal, auxiliaire de S. Em. le cardinal-archevêque de Paris, réunit périodiquement, sous sa présidence, un groupe d'ecclésiastiques et de laïques spécialisés dans la question de l'union des Eglises. Il a paru utile, pour connaître l'opinion actuelle des orthodoxes sur cette question, de s'adresser à un membre particulièrement bien informé de la colonie russe à Paris appartenant à l'Eglise orthodoxe : M. Nicolas Klimenko. C'est ce rapport que publie la *Documentation catholique.* Il sera reproduit vers la fin de l'année, avec des notes et des documents dans le premier numéro d'une publication qui paraîtra chez l'éditeur J. de Gigord, *Pour l'union des Eglises. Cahiers.*

(*A suivre.*)

Livres déposés aux bureaux de la Revue

J. Valdour, *De la Popinqu' à Ménilmuch'*, in-12 de 240 p., Paris, Editions Spes, 1924, 6 fr.

Chanoine Louis, *Manuel de Religion*, à l'usage des établissements d'éducation et des personnes cultivées. Première partie : Le Dogme ou Vérités à croire. Deuxième Partie : Des Commandements. Troisième Partie : Des Moyens de sanctification. (Guénange (Moselle), Imprimerie des Orphelins-Apprentis.) — Chaque partie forme un beau volume solidement relié d'environ 200 pages. Prix : 3 frs par volume.

J. Grimal, s. m., *Avec Jésus formant en nous son prêtre*, méditations pour les futurs prêtres et les Pères de la Société de Marie, 2 vol. in-12 de 486 et 516 p., Lyon et Paris, Vitte, 1924, 12 fr.

L. Lercher, s. j., *Institutiones Theologiae dogmaticae in usum scholarum*, II. Prolegomena, De Deo uno, De Deo trino, De Deo creante et elevante, in-8° de xxvi-520 p., Innsprück, F. Rauch, 1924, 8 mks.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

Aux Origines du Dogme Chrétien :

Le mystère de l'Incarnation

(Suite) [1]

En présence de telles vérités à répéter aux hommes, quelle fut la logique formelle de l'Evangéliste? Quelle méthode a-t-il adoptée pour faire entendre à la troisième personne de la grammaire ce que Jésus disait de lui-même à la première. On pouvait simplement consigner les paroles du Maître, et l'on n'y a pas manqué. Les Evangiles sont pleins de discours, de λογια . Mais on pouvait aussi raconter des faits qui seraient peut-être plus précieux encore pour l'enseignement oral des générations à venir.

Le lecteur nous excusera une fois pour toutes d'emprunter de préférence nos textes à l'Evangile de saint Jean. Aussi bien le problème du quatrième Evangile s'oriente de plus en plus vers des solutions satisfaisantes pour la tradition chrétienne. Nous devons ce gain aux progrès de la psychologie en général et de la psychologie religieuse en particulier. Connaissant davantage notre âme, nous sommes mieux capables de comprendre l'âme du grand vieillard qui, vers la fin du premier siècle, fixa pour toujours les traits de l'âme de Jésus et les formules définitives du dogme chrétien.

Qui donc à cette date aurait pu réussir la gageure de recommencer l'œuvre des synoptiques sans les copier, sinon un dernier témoin qui connaissait autrement que par eux les événements qu'ils avaient racontés. Depuis dix-huit siècles qu'il y a des chrétiens et des chrétiens intelligents, personne n'a osé sérieusement reprendre

1. Voir *Revue Apologétique*, 1er et 15 novembre 1924.

une entreprise pareille, parce que plus personne n'a pu se vanter d'avoir *vu* et *entendu*. *Lui* a eu l'audace, une audace tranquille. Son œuvre est si différente de celle de ses devanciers, avec une sorte de parti-pris de nous apprendre autre chose que ce qu'ils avaient dit, ou autrement ce qu'ils nous avaient déjà rapporté. Et cependant le Jésus de saint Jean se superpose à celui des synoptiques comme une figure de haut-relief viendrait recouvrir l'image analogue en taille douce. Il faut renoncer à la concordance des cadres, mais non à l'identité du personnage. Si Jésus a prononcé le *Confiteor tibi Pater* de Matthieu et de Luc, il est normal qu'il ait tenu un jour ou l'autre les discours johanniques ; car comment une âme qui laisse échapper une fois de pareils secrets n'aurait-elle pas vécu habituellement de cette vision supérieure? Un mystique qui n'aurait été mystique que cinq minutes durant sa vie, serait un phénomène invraisemblable : c'est au contraire la durée de l'état surnaturel qui paraît naturelle à la psychologie moderne.

Mais pourquoi les Synoptiques n'ont-ils pas avoué plus longuement ces hauteurs divines où habitait le Maître? De grâce, faites maintenant la psychologie de ces humbles notaires, préoccupés de catéchèse, écrivant pour ce qu'on appelle la foule des fidèles, et comprenez que leur but ait été de simplifier pour la vulgarisation un personnage surprenant et des faits difficiles. Et alors, au déclin de ce premier siècle, vous verrez tout naturellement se lever quelqu'un qui reprenne au nom de ses souvenirs et de sa propre vie intérieure ce grand sujet historique.

Il affecte le dessein de choisir les événements à raconter parmi ceux qu'on n'avait pas triés au début pour les livrer au public. Ses récits gardent d'ailleurs tous leur caractère d'intimité, y compris le dernier miracle, la résurrection de Lazare, qu'il nous montre accompli dans le secret d'une amitié, mais où il voit la goutte qui fit déborder le fiel dans l'âme des pharisiens, l'incident suprême qui déclancha l'arrestation, le procès, la mort. Tous les secrétaires de grands

hommes expliquent de la sorte les tragédies humaines : ils ont tous cette manière de marquer la suite des faits où les volontés cachées et les raisons du cœur apparaissent plus vraies que les larges explications des versions officielles. A la foule, les résumés, les schémas, les *communiqués*. Mais celui qui a été admis aux secrets et aux détails, celui qui a reposé sur la poitrine du Fondateur le dernier soir, comment n'aurait-il pas ce fin amour-propre des vieillards qui ont vu, qui savent et qui entendant raconter par d'autres, rectifient doucement, presque avec coquetterie, l'exactitude des récits.

Ajoutez le formidable travail intérieur d'une âme qui a médité sur ces choses pendant soixante années peut-être de vie religieuse et mystique. Ce n'est pas au moment où nous vivons les événements que nous les réalisons le mieux et les comprenons davantage. Pauvre psychologie que de faire de la mémoire humaine un immuable cliché de photographie enfermé dans un tiroir de chambre noire ! Alors que cette noble faculté est éminemment, non pas trompeuse, mais vivante, inscrite dans une chair intelligente qui ressuscite chaque matin son trésor pour mettre en valeur les sommets des crises ; c'est sa fonction et son droit de souligner les heures décisives parmi toutes celles qui avaient coulé, en apparence monotones et semblables, sur ce rouleau de tisserand qu'est notre vie au regard du prophète. Pour Saint Jean, la fidélité aux souvenirs sacrés consistait à découvrir dans les nombreuses conversations de tout le passé les mots qui résumaient toute la vie, tout l'enseignement, et l'âme même de Jésus. Et l'on croit entendre le vieil auteur dire à ses jeunes lecteurs :

Vous n'avez pas connu le Sauveur, jeunes gens, parce que vous n'étiez point nés quand Il habitait parmi nous ; et vous éprouvez quelque difficulté à vous représenter son attitude morale et religieuse, son extraordinaire emprise, sa valeur de chef, la force pénétrante de sa parole, les exigences d'une doctrine incoercible qui, depuis, a pourtant ravi vos cœurs comme les

nôtres. Nous avions jusqu'à présent Matthieu, Marc, Luc, avec leurs qualités et leurs lacunes respectives ; et ces humbles résumés, ces pages un peu sobres, pas très colorées, ont suffi jusqu'à présent aux hommes de mon âge, parce que nous versions dans leurs λογια tranquilles nos émotions et nos souvenirs de jeunesse et de vocation.

A vous, ces petits livres risquent de paraître un peu pâles, et à travers ces versets fidèles et calmes, la figure de Jésus de Nazareth pourrait non pas s'effacer ni disparaître, mais s'estomper comme une vieille médaille qui, à l'usage et à l'usure, se dégrade un peu. Eh bien, je vais vous répéter comment les choses se sont passées et qui était Jésus. Je vais non pas accentuer les traits, mais ne retenir que les principaux, laisser les autres moins utiles dans l'ombre. Il y a d'ailleurs dans mes souvenirs d'autrefois des mots, des gestes, des regards de Jésus que je comprends maintenant beaucoup mieux que le jour même où j'en fus le témoin : telle attitude énergique du Maître avait passé inaperçue à nos yeux d'alors ; telle affirmation étrange et forte, telle expression susceptible de deux interprétations différentes nous avait échappé dans sa signification profonde. A force de reparaître sous les yeux invisibles de la mémoire, ces choses anciennes se sont accusées ; et la prière, l'amour, la foi et la méditation de toute une vie, m'ont aidé à les mieux comprendre. Lorsque d'ailleurs je les vécus pour la première fois, je n'étais qu'un enfant distrait, simplement heureux d'être l'ami préféré d'un homme dont on parlait beaucoup. L'heure est venue de souligner dans les discours de Jésus les positions décisives, « afin que vous croyiez que Jésus est le Fils de Dieu et que le croyant, vous ayez la vie en son nom[1]. »

L'auteur du quatrième Evangile commence donc par marquer avec réalisme et tendresse les traits historiques de la sainte humanité du Sauveur, de ce corps avec toute sa noblesse, ses besoins et ses infirmités, de

1. Voir la précieuse brochure de J. Huby : *Saint Jean*, publiée par *l'Action Populaire*, aujourd'hui aux Editions *Spes*, Paris, 1922.

cette âme avec toutes ses facultés et ses états intérieurs. Et épuisant ainsi toutes les exigences humaines pour les faire voir et toucher en Jésus, il ferme pour toujours les avenues à toutes les timidités théologiques et à toutes les pudeurs religieuses mal comprises. « Les traits de la figure historique qui se détachaient si nets dans la catéchèse synoptique ne sont ni pâlis ni atténués dans le quatrième Evangile, mais éclairés au contraire d'une lumière plus crue. Il est extrêmement notable que les deux grands traits du Jésus des Synoptiques — tendresse singulière et souveraine autorité, — se retrouvent exactement les mêmes, mais accusés, renforcés et comme schématisés dans le quatrième Evangile[1] .» Il est impossible de prétendre, après avoir lu saint Jean, que la divinité ait en Jésus diminué ou modifié ce qui constitue l'essentiel de la nature humaine. Le lecteur moderne amoureux de clartés et de contrastes pourrait relire *l'Evangile spirituel* en deux colonnes, où l'on inscrirait les preuves et les signes du double aspect du mystère du Seigneur :

Jésus vient du ciel : III, 13, 31 ; VI, 38, 41.	Mais il vient aussi de Nazareth : I, 45-46.
Il n'a pas d'autre Père que Dieu : *passim ubique.*	Mais il a aussi une Mère qui est une pauvre femme, d'ailleurs admirable et touchante : II, 1, XIX, 25
Il est la Vérité : XIV, 6.	Mais il frémit et se trouble : XI, 33.
Il est la Lumière : XII, 46 ; VIII, 12.	Mais il se cache : XII, 36.
Il est le pain descendu du ciel : VI, 50.	Mais il mange celui de la terre : IV, 31.
Il donne à boire l'eau jaillissant jusqu'à la vie éternelle : IV, 14,	Mais il a soif comme nous de l'eau de la terre ; il boit l'eau du puits et le vinaigre de l'éponge : IV, 7 ; XIX, 29.
De lui viennent la grâce, la vérité, l'Esprit : I, 12, 14 ; XV, 26.	Mais de son corps sortent le sang et l'eau : XIX. 34.
Il est la résurrection et la Vie : XI, 25.	Mais il meurt un jour : XIX, 30.

Ainsi il existe en Jésus de Nazareth deux séries de

1. Rousselot, *Christus*, La religion chrétienne. Le Nouveau Testament, édit. *princeps*, pp. 742-743.

notes irréductibles à une explication unique ; et saint Jean, témoin fidèle, s'obstine à marquer ces distinctions.

Mais en même temps, — et c'est sa méthode suprême et préférée, — l'évangéliste montre comment à travers l'humanité réelle, et grâce à elle, la divinité est visible et prouvée. Il y a des traits d'humanité qui servent de « signes », parce que l'élément visible sans se confondre avec l'invisible ni se mélanger à lui, l'annonce, le révèle, le fait voir, le montre et le démontre. L'auteur du quatrième Evangile s'est attaché à cette vérité profonde : dans ce sens-là, et dans ce sens-là seulement, c'est un symboliste (on dirait mieux : un sacramentaliste), parce que le choix et le caractère des œuvres accomplies par le Christ sont conformes, analogues à son mystère invisible, et que la nature humaine, créée sur le modèle de la personnalité éternelle, affirme celle-ci à nos yeux mortels. Les yeux de la foi voient à travers nos regards de chair.

Comment s'accomplit ce passage?

D'abord par la mise en valeur littéraire de ce symbolisme réel. En choisissant au départ avec soin les traits historiques les plus significatifs, on obtient comme précédemment deux séries d'affirmations, mais cette fois parallèles :

Jésus rassasie la foule de pains et de poissons : VI, 11.	**Pour prouver qu'il est le pain vivant descendu du ciel : VI, 35.**
Il rend la vue à un aveugle-né : IX, 9.	**Pour lui donner, étant lumière, la lumière de la foi : IX, 39.**
Il rend à Lazare la vie du corps : XI, 39.	**Pour bien montrer qu'il est lui-même la Vie éternelle : XI, 53.**

C'est cette merveille de coïncidence qui précise le sens de l'adjectif *divin* dans saint Jean et surtout dans toute la tradition patristique qui dépend de lui. L'humain en Jésus, ce sont les traits d'humanité qui prouvent qu'il est homme, et ne servent encore ni de symboles ni de sacrements à la vérité divine qui va suivre. Le divin, ce sont les traits de cette même nature humaine qui ne peuvent s'expliquer qu'à titre de privilèges de la nature humaine du Fils de Dieu. C'est en-

core du visible, de l'historique, du créé, mais qui exige un divin invisible pour servir de cause et d'explication à ce symbole humain et fini. Le divin, ce n'est donc pas immédiatement, comme après le monophysisme et Chalcédoine, l'invisible, l'éternel, le commun avec le Père et l'Esprit, les relations éternelles avec eux, mais c'est d'abord tout ce qui dans le visible est la conséquence de cette éternelle position.

Cette façon de parler se maintiendra longtemps dans l'Eglise, probablement jusqu'au Concile de Chalcédoine, comme la visée évangélique de la Trinité s'est maintenue jusqu'au Concile de Nicée. Celui-ci, comme l'a bien montré le P. de Régnon, a, pour écraser d'un seul mot l'arianisme, donné à l'Eglise la consigne et l'habitude de prêcher le Dieu-un avant de prêcher les Trois Personnes. De même saint Léon et Chalcédoine, pour étouffer le monophysisme, ont dû réserver l'adjectif *divin* aux opérations éternelles du Verbe, celles que nous étudions dans le Traité de la Trinité. Ce fut un grand gain pour la clarté du langage et l'exactitude de la pensée. Mais pour lire correctement les vieux Pères et pour comprendre saint Jean, il faut connaître l'antique vocabulaire. Dans le quatrième Evangile, la résurrection de Lazare, qui n'a pourtant rien d'éternel, est au premier chef une action divine, car, bien que visible et créée, cette action, rapprochée des affirmations de Jésus, prouve que celui-ci est le Fils éternel et incréé du Dieu invisible.

Mais il faut pousser plus loin.

Les faits simplement humains et les signes de la divinité aboutissent tous ensemble dans notre Evangile à une seule personne, celle du Fils. Pourquoi? Quand Jésus parle de ses relations avec le Père et du coup se nomme lui-même, l'Evangéliste sacramentaliste et dualiste de tout à l'heure ne nous donne plus qu'un seul texte pour une affirmation unique. Le Christ n'est pas deux fois Fils du Père, une première fois dans un sens symbolique, la seconde fois dans un sens invisible. Il est simplement le Fils.

Tout à l'heure, deux faits d'ordres différents se ren-

contraient pour que l'un servît d'introduction et de preuve à l'autre, si bien que nous avions deux nourritures, deux lumières, deux vies, celles du corps et celles de l'âme. Maintenant au contraire, ce sont les rapports du Fils au Père, toujours les mêmes, qui ont dans l'ordre temporel et dans l'ordre éternel des effets différents : d'une part, subordination ; d'autre part, origine ; d'un côté, mission ; de l'autre côté, procession. Mais c'est à nous de les voir dans leur raison unique exprimée elle-même par un texte unique, car il n'y a qu'un Fils.

Tout à l'heure, deux textes articulés entr'eux aboutissaient à un mystère unique que leur parallélisme même nous laissait entrevoir : le mystère de la personne ; maintenant, un seul texte, relatif à la personne, nous met en présence d'un double mystère, celui des deux natures, qui chacune à leur façon, mais d'une manière parallèle bien qu'à des étages différents, réalisent les relations du Fils au Père.

Toute la richesse religieuse du christianisme « que le même soit en même temps mon frère et mon Dieu », vient s'inscrire dans ce cadre exigeant et décisif. Du simple point de vue littéraire, cette concordance est un chef-d'œuvre de maîtrise ; et l'Evangile de saint Jean, s'il n'était pas le sommet de la révélation, serait la merveille de la littérature religieuse. Jamais cette plume, qui avait à conduire ces deux ordres humain et divin jusqu'à l'unité, puis à faire vivre cette unité sur deux plans différents, où le même mot unique serait vrai deux fois, — jamais cette plume ne s'est trahie, jamais par l'emploi d'un mot mal choisi, elle n'imita les vains artifices d'un faussaire ou d'un sophiste. La tunique qui nous laisse voir la chair sans tache du Christ est vraiment sans couture ni repentir, et cette belle langue johannique, qui va devenir la langue chrétienne, est sans hésitation ni rature.

C'est nous qui hésitons parfois devant ses hardiesses qui ne sont que des rigueurs logiques. C'est nous par exemple qui hésitons devant le *Pater major me est*, et proposons de ne l'entendre que de la nature humai-

ne. Mais les Pères grecs, plus proches des origines, n'ont jamais bronché là-dessus; *Pater major me:* relation de Personne à Personne, vraie dans l'éternité, où elle signifie l'origine; vraie dans le temps, où elle exige la dépendance et l'infériorité. Fils, on l'est toujours[1].

Mais, à cette fine pointe de la personne où nous sommes parvenus, l'Evangéliste s'est tu depuis longtemps pour laisser la parole à Jésus lui-même qui va nous redire le mystère de ses relations filiales. Et nous nous retrouvons en terminant devant le spectacle où nous nous attardions au début, devant le témoignage de cette conscience, de cette intelligence humaine, qui se voit, se sait et s'affirme la conscience historique et humaine du Fils éternel de Dieu, à cause de tout ce qu'elle découvre en son intérieur historique, en sa profonde et splendide réalité humaine.

Et alors, à l'heure du départ, anticipant sur la logique inévitable de son mystère déjà si beau, si grand, si béatifique, — le mystère de la vision intuitive du Père! — sentant toute proche la dernière étape qui s'impose à elle pour accomplir les Ecritures, pour nous sauver, pour faire la volonté du Père, — cette âme humaine laisse échapper son cri, ce dernier cri de certitude et d'enthousiasme avant les saintes résignations des Oliviers et du gibet:

« *Clarifica me, tu Pater, apud temetipsum, clarita-*

1. Cf. R.P. de Régnon, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, 3e vol., pp. 166 sqq. Textes recueillis des Pères Grecs. Qu'il suffise de citer Saint Athanase : « Le Fils a dit que le Père est plus grand que Lui,... parce que le Fils est engendré du Père »; et Saint Jean Damascène : « Lorsque nous disons que le Père est plus grand que le Fils... nous n'entendons ces mots que dans le sens d'une procession; ils expriment que le Fils a été engendré du Père et non le Père engendré du Fils, et que le Père est naturellement le principe du Fils ».

L'interprétation latine, différente de celle des Grecs, est résumée par Saint Léon-le-Grand, dans la lettre à Flavien, cap. IV : « Ce n'est pas de la même nature que l'on peut dire : *Ego et Pater unum sumus* (Joan., X, 30), et : *Pater major me est* (Joan., XIV, 28). C'est de chez nous que lui vient cette humanité inférieure au Père; et du Père qu'il tient cette divinté qui lui est égale avec le Père ».

Saint Thomas, dans *Summa Contra Gentiles*, liv. IV, cap. VIII, tout en restant fidèle à l'interprétation latine du *major me est*, est beaucoup plus nuancé pour l'ensemble de la lecture de Saint Jean.

te, quam habui priusquam mundus esset, apud te. — Donnez-moi, vous mon Père, chez vous, la gloire que j'ai toujours eue chez vous avant la création du monde[1]. » Ce qui ne veut pas dire, comme le pensent les monophysites, les enfants, et tant d'âmes pieuses mais timides : « Rendez-moi, ô Père, la clarté dont je jouissais à votre droite avant de descendre parmi les hommes. » Cette déformation du dogme est inacceptable devant le tribunal des Evangiles et de Chalcédoine. Le Christ souhaiterait de retrouver bientôt au ciel la gloire et le bonheur qu'il aurait quittés pour notre salut, *propter nos et propter nostram salutem.* Or les deux natures sont sans mélange et sans altération. Le Fils de Dieu n'a pas, au moment de son Incarnation, quitté la gloire du Père ; Il n'a donc pas besoin de la récupérer, ne l'ayant jamais perdue. Mais Il doit maintenant la doubler au profit de sa seconde nature ; et Il dit tout simplement et plus profondément, dans la ligne habituelle de saint Jean : « Donnez à ma nature humaine, que je tiens de ma Mère, cet achèvement de béatitude qui ne lui fera pas connaître davantage qui Vous êtes, mais qui l'associera à la gloire de notre nature divine. Que son mystère retardé par l'œuvre de la Rédemption, s'achève bientôt pour ne plus finir. »

Et c'est à nous alors, soit en essayant de noter une différence de joie entre les heures successives d'une vision toujours identique, mais plus que jamais béatifique à partir de l'Ascension, — soit en nous rappelant que le Christ sur cette terre restait avec nous voyageur, *Viator*, jusqu'au jour de la Résurrection ; c'est à nous d'oser entrevoir cette apothéose et cet éblouissement de l'âme et du corps du Christ entrant au Paradis[2].

N'ayant encore jamais été glorifiée, n'ayant jamais

1. Joan. XVII, 5.

2. Un théologien anonyme de *l'Ami du Clergé*, n° du 12 juin 1919, rappelait, à propos du décret du Saint-Office sur la Science du Christ (5 juin 1918), que la distinction entre la vision intuitive et la vision béatifique, n'est pas inouïe dans l'Ecole. Mais cette opinion, ajoutait-il, paraît irrecevable en bonne théologie thomiste : concevoir

été au ciel, n'y étant pas née, mais ayant pris son origine dans le sein de la Vierge, cette nature splendide et sainte ne sait pas encore tout à fait d'expérience sensible, avant la Résurrection, ce qu'est la gloire du Père. Mais elle sait que c'est la sienne, et que cette gloire l'attend, lui appartient. Elle y avait droit ; jusqu'à présent, elle y a renoncé provisoirement par amour pour nous, mais elle la désire et dans un sens elle la demande. Et quand elle arrive au ciel, aux jours bénis de la Résurrection et de l'Ascension, c'est la première fois qu'une conscience humaine voit en pleine gloire ce que c'est qu'être Fils de Dieu.

Nous avons mis le féminin partout, pour viser une dernière fois la nature humaine, et ne pas toucher encore aux choses de l'éternité. Péguy avait contemplé le même spectacle avec moins de précautions, mais après tout, le pronom masculin bien compris souligne l'unité de la Personne, à laquelle il faut tout attribuer, même l'entrée au Ciel de la nature humaine :

Son siège l'attendait à la droite du Père,
Il était le dauphin qui montait vers le roi.
Un éternel baiser laverait son flanc pur...
Un éternel baiser de son Père laverait ses plaies vives...

Le baiser paternel descendrait sur son front...
Comme un voyageur las au soir de son voyage,
Il voyait la maison[1].

une vision dans l'intelligence sans *gaudium* dans la volonté, semble une position bien difficile à garder. Il vaut donc mieux s'en tenir aux formules habituelles : la vision intuitive du Sauveur, qui était déjà béatifique sur la terre, n'empêchait pas Notre Seigneur d'être comme nous *viator*, et de mener sans le péché la vie que le péché d'Adam nous a faite. C'est le cardinal Billot, s'inspirant d'ailleurs de Saint Thomas, qui semble avoir poussé l'expression de ce mystère au maximum de nuances : comprehensor Christus, respectu substantiae beatitudinis quam habuit ab initio; viator respectu consummationis beatitudinis nondum adeptae... Esset sensus falsus si quis intelligeret quod solum corpus, et non anima, subjectum exstitit seu privationum seu operationum quae in Christo viatore fuerunt... Verus sensus est, quod omnes defectus omnesque conditiones ad statum viatoris pertinentes se tenebant radicaliter et causaliter, non ex parte animae, sed ex parte carnis mortalis et passibilis in qua nobiscum communicavit (Billot, *De Verbo Incarnato*, 5e édit., 1912, p. 285). Cf. IIIa p., q. 11, a. 2; q. 15, a. 10.

1. Ch. Péguy, Le mystère de la Charité de Jeanne d'Arc, édi

Nous avons à regret, dans cette belle page lyrique, supprimé quelques vers splendides peut-être, mais susceptibles d'interprétation monophysite. Qu'importent d'ailleurs nos regrets littéraires ! Ce n'est pas aux poètes de nous raconter ces choses, et l'Evangile nous suffisait :

« Je vais, je viens, je monte », dit le Sauveur en saint Jean. Et ces mots d'une précision voulue nous rappellent une dernière fois le mystère unique en deux natures et leur admirable parallélisme : le Verbe éternellement, dans la vie trinitaire, est en mouvement vers le Père dont il sort : παρα του Πατρος... προς τον Θεον, comme va bientôt nous dire le Prologue du Quatrième Evangile. La nature humaine du Verbe suit, depuis qu'elle existe, le même chemin, tendue tout entière vers le même Père. Et la voici qui touche au terme : *nunc autem ad te venio*. Le mystère du Christ, vu du côté de la Personne, est d'une unité absolue.

Jésus de Nazareth ! comme vous êtes proche de nous, en dépit des dix-neuf cents ans qui nous séparent du lac de Tibériade, — ou plutôt à cause de ces dix-neuf siècles qui, nous ayant laissé le temps de réfléchir et de prier, nous permettent, à la lumière des vieux conciles, de toujours mieux comprendre les Ecritures qui nous parlent de vous. Pour nous reproduire les traits

tion princeps des *Cahiers*, p. 114 sqq., Péguy dit aussi que le Christ retourne au ciel :

Il rentrait dans la maison de son Père,

et c'est le droit du poète de parler ainsi, puisque la liturgie lui donne le ton :

Jesu, qui viator in cœlum redis (Office de l'Ascension).
Reversus unde venerat... (Office de la Pentecôte).

Je note cependant que les mots : rentrer, revenir, avec le *réduplicatif*, n'appartiennent pas au vocabulaire de Saint Jean, qui parle de *monter* et non pas de *remonter*. Ce n'est pas que le Sauveur craigne tout à coup de répéter que par sa personne il est venu du ciel et donc qu'il y retourne : *exivi a Patre*, avait-il dit souvent. Mais il ne veut pas à cette heure suprême donner l'impression d'un départ définitif, et il prévoit et annonce pour demain un retour parmi nous : vado et venio ad vos. (Joan. XIV, 28). Voilà pourquoi il monte plutôt qu'il ne remonte, il va plutôt qu'il ne s'en va.

Pour le dire en passant, si dans la finale de Saint Jean, et dans le difficile verset XXI, 22, on pouvait traduire εως par *pendant que*, ce passage obscur prendrait un autre reflet ; grâce au verbe ερχομαι qui s'y retrouve. Mais nous ignorons si cette lecture est possible.

de votre visage, rien ne nous a été conservé, ni une médaille, ni un graffito, ni le moindre fragment de marbre sculpté : c'est à l'histoire de l'art qu'appartient désormais votre figure humaine, et non à l'histoire documentaire qui n'a pas retenu votre image[1]. Eh ! qu'importe, puisque nous possédons votre âme tout contre la nôtre. La civilisation qui fut celle de votre siècle juif et de votre minuscule patrie a disparu, recouverte par tant d'invasions successives et surtout par la force incoercible et douce des heures qui succèdent aux heures pour faire des jours, des années et des millénaires. Les derniers venus en Palestine, les Anglais, achèveront probablement l'œuvre de destruction, à force de poser des rails, d'installer des trolleys et de construire des hangars d'avions. Eh ! qu'importe : la Terre-Sainte aussi bien n'aurait jamais été pour nous qu'un but de croisade ou de pèlerinage, mais nous n'avions jamais eu l'intention d'y vivre ni d'y mourir ; et ce n'est pas Vous, qui êtes le Fils éternel du Père Créateur de toutes choses, qui nous reprocherez d'être des Occidentaux, des gens des pays du Nord, et, modernes, d'aimer la vie moderne. Nous savons bien, ô Jésus, qu'il n'est point nécessaire d'avoir vu les images de Tissot ni lu celles de Papini, d'avoir patiné le Baedeker de Palestine, et, quelle horreur ! d'avoir vu jouer *Christus* au cinéma, pour vous connaître, pour vous sentir tout près de nous, comme si hier soir seulement vous étiez parti du Cénacle en disant : *Vado ad Patrem.*

Il reste l'Evangile et le droit de le scruter, de nous pencher sur ces vieux textes si jeunes et si frais, de les trouver cohérents, logiques, exigeants, clairs enfin en dépit du mystère ou à cause du mystère. A travers ces saintes lettres, ô Jésus, votre âme est toujours vivante, et c'est notre unique nécessaire. Votre âme, votre intérieur, votre vision de Dieu, votre témoignage, vos certitudes, tout est à nous et pour nous. Les progrès que nous faisons à chaque génération dans la

1. *L'Illustration* du 7 juin 1924 parle d'un certain calice, émigré en Amérique, dont le Christ sculpté remonterait au premier siècle. Souhaitons-le, mais soyons prudents et même sceptiques.

connaissance de nous-mêmes, loin de vous éloigner de notre terre, nous rendent de plus en plus intelligible la position où vous vous êtes placé, si haut près du Père et cependant si proche de nous. Nos successeurs, grâce à nos méditations, vous posséderont davantage encore, mais *in eodem sensu, in eadem sententia*. Ils approfondiront, ils ne corrigeront pas notre foi. Nous, nous n'avons pas corrigé la foi de nos pères, nous n'avons rien laissé tomber des *iota* et des *apex* ; et voilà pourquoi, en ce matin d'un siècle divisé, vous êtes pour nous si réel, si voisin, si proche, et nous nous laissons prendre à votre influence, à votre domination, à votre emprise, ô Maître, nous les fils de votre âme et de votre pensée, nous vos fils selon l'Esprit, ô Jésus, ô Fondateur, ô Chef !

III. — La Personne Eternelle.

Notre foi, rassurée d'avoir parcouru dans la lumière la route lointaine du premier siècle, allait achever l'effort de son ardente recherche. Et voici que le Prologue du Quatrième Evangile l'accueille pour la reposer, tel le seuil d'un temple pur construit sur un sommet sacré. La richesse même des textes que nous venons de conjuguer nous laissait déjà pressentir qu'un moment viendrait où les dernières précautions prises par le Sauveur dans l'exposé de son mystère céderaient sous la pression même de l'abondance de la doctrine qu'elles protégeaient encore. Ce jour-là, un disciple inspiré du Saint-Esprit prendrait la plume pour dicter à la pensée chrétienne ses formules définitives. Que saint Jean se hâte donc d'écrire sa préface. Qu'il nous apporte, non pas un enseignement différent de celui qui fut proposé en Galilée par le Fils de Dieu lui-même, mais une distribution nouvelle des concepts en un ordre pour toujours satisfaisant à nos esprits avides de logique et de clarté.

Une troisième façon de grouper les données du même divin message était en effet possible à la pensée dogmatique. Cette manière consisterait à parler d'abord

de la Personne éternelle et préexistante, avant toute Incarnation, avant toute création, puis à la montrer dans le temps et dans l'histoire prenant une nature humaine semblable à la nôtre. Telle fut la visée de génie de l'auteur du Prologue, qui pour toujours dessina le christianisme en formules brèves et décisives sans d'ailleurs modifier le contenu primitif de la foi. En quelques traits de plume, il fixa la langue chrétienne, traça le plan de toutes les théologies à venir et résuma le plus prodigieux des mystères. Jésus avait dit : ma nature humaine est telle que je suis le Fils éternel de Dieu. Saint Jean retourna la phrase sans laisser tomber un seul mot, sans ajouter une seule idée, et il dit :

Dieu avait un Fils éternel qui prit la nature humaine.

La ligne est des plus simples, comme toutes les courbes immortelles et profondes de la pensée : elle va de la Personne préexistante au fait de l'Incarnation, de la Personne éternelle à la nature historique :

Le Verbe était Dieu, et il s'est fait homme.

Reconnaissons-le, notre concept familier du Christ, notre visée habituelle sur le Sauveur, suit la flèche indiquée par cette petite phrase de quatre mots latins : *Verbum caro factum est.* Telle est la direction ordinaire selon laquelle nous pensons le Christ dans nos manuels, dans nos discours, dans nos hymnes et oraisons. On n'insistera donc jamais trop sur l'importance dogmatique et théologique du Prologue. C'est lui qui a décidément canonisé les catégories de la pensée chrétienne, réglé leur ordre, dicté leur grammaire et leur vocabulaire. Le plan de nos théologies depuis vingt siècles est là tout tracé ; il consiste à partir de l'éternité et de Dieu pour contempler ensuite dans le temps l'Incarnation Rédemptrice, où nous trouvons le principe de la grâce et bientôt la source des Sacrements. Saint Jean n'est donc pas seulement le dernier prophète du dogme chrétien, il est aussi le premier professeur de la théologie catholique, en même temps que

l'auteur de notre langue scolaire. Depuis dix-neuf cents ans, dans les chaires d'Ecole ou d'Eglise, dans les catéchismes, nous pensons Dieu et nous prêchons le Christ dans l'ordre même où saint Jean a pensé et parlé : *In principio erat Verbum, et Verbum caro factum est.* Le Verbe éternel a pris une nature humaine ; et le Christ, c'est le Fils de Dieu dans la chair. *Il y a trois personnes en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; et le Fils s'est fait homme pour nous sauver.* Tous les enfants de la première communion dans tous les pays du monde accrochent leur foi bégayante à cette proposition résistante, concise et vénérable.

La merveille des merveilles, c'est qu'après avoir trouvé cette formule suprême, le quatrième historien de Jésus ait eu le courage et la ténacité de ne jamais s'en servir au cours d'un récit où il ne voulait être que témoin, et où il entendait raconter les choses non pas telles qu'on les exprimerait désormais dans la chrétienté, mais telles qu'elles avaient été dites par Celui qui avait le droit et l'expérience voulus pour les dire autrement. C'est donc une leçon de fidélité qu'achève de nous donner saint Jean, lorsqu'après avoir tracé son Credo flamboyant, il se garde bien d'écrire en ce style le reste de son Evangile. Tout à l'heure théologien de l'éternité, il est maintenant l'historien de ce qu'il a vu sur terre. Or ce n'est pas dans la langue du Prologue qu'avait parlé le Christ. Et voilà comment les pages écrites par le disciple « qui rend témoignage », emploient une autre visée, celle que nous avons étudiée précédemment, la plus complexe, la plus suggestive, celle qui permet de lire les textes deux fois, parce que le mystère filial de la personne unique était alors simultanément réalisé en deux natures. Dans le Prologue, les natures se succèdent ou plutôt l'une existait lorsque l'autre n'existait pas encore. Dans l'Evangile, elles sont juxtaposées, et la plus humble fait connaître la plus haute. Mais grâce au Prologue, tout le mystère accroché à la Personne Eternelle, se présente dans les deux natures avec une rigueur parfaite. Ce mystère est tout entier tourné vers le Père : πρὸς τὸν

Θεον. Le Fils suit toujours sa direction éternelle, même dans le temps. Et cet élan qu'avant la création du monde il prenait vers son Père, il le recommence maintenant dans une autre nature, une nature humaine, toute tendue, elle aussi, dans le sens exigé par la Personne. Du coup cette humanité sainte du Christ nous fait connaître les secrets infinis de la vie trinitaire, et nous permet d'y participer à titre de frères adoptifs. Et c'est là tout le christianisme !

Ramené à cette proposition brève, le dogme chrétien qui est si formidable, paraît si simple, qu'il nous convient peut-être en cet endroit d'imiter la concision du Prologue du Quatrième Evangile, et de nous taire en présence du Verbe fait chair pour adorer en silence. Le point final semble ici s'imposer.

(*A suivre.*)

E. MASURE.

Nous sommes heureux d'annoncer que

les **TABLES GÉNÉRALES**

des 15 premières années

de la

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE

paraîtront prochainement
et formeront 1 vol. in-8° carré.

Note sur un texte de Saint Paul

(Essai d'exégèse synthétique).

Le texte de la première épître à Timothée (III, 2) est célèbre, autant que diversement traduit. Il est, en sa partie difficile, reproduit mot à mot dans l'épître à Tite (I, 6). Voici comment on le lit en français dans l'excellente Bible catholique de Crampon : « Il faut que l'évêque soit irréprochable, *qu'il n'ait eu* qu'une seule femme », et son parallèle : « Que l'Ancien (le presbytre, le prêtre) *soit* d'une réputation intacte, mari d'une seule femme ». Pourquoi le verbe *être* est-il au passé là, et non point ici, puisque dans les deux cas en grec et en latin, c'est le présent qu'il faut rendre par le présent ?

On en trouvera les raisons dans la *Théologie de saint Paul* du P. Prat (pp. 414-15) et dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Célibat ecclésiastique* de M. l'abbé Vacandard. Elles reviennent à ceci, c'est que saint Paul n'a pu simplement vouloir écarter des fonctions épiscopales ou presbytérales un polygame, puisque les fidèles, de par la loi évangélique, ne l'étaient pas, que les païens romains étaient légalement monogames et les Juifs pratiquement aussi. En quoi l'épiscope ou le presbytre pouvaient-ils et devaient-ils être supérieurs à la masse des simples chrétiens et du vulgaire ? En ce qu'ils n'étaient point « bigames de bigamie successive. »

Je vais scandaliser tout de suite mes lecteurs. Ces raisons ne m'ont pas convaincu. Je crois que les protestants, dont la meilleure Bible française, celle de Segond, n'hésite pas à solliciter, et même à fausser le texte, quand il s'agit de *I Cor.*, IX, 5, où elle traduit *mulierem sororem circumducendi*, par « amener en voyage une sœur *qui soit notre femme* », pourraient se plaindre de la substitution opérée dans celui-ci. « Que l'épiscope *soit irréprochable*, homme d'une

seule femme », voilà le sens exact. Reste à expliquer ce qu'il faut entendre par « un homme d'une seule femme ».

Si saint Paul avait voulu dire que l'épiscope ou le presbytre ne devaient pas être des « bigames de bigamie successive », il eût peut-être pu trouver une expression plus claire ; telle qu'elle est, l'idée qu'on veut lui faire signifier paraît éloignée et subtile ; de là la nécessité d'une traduction française qui est une glose. L'Apôtre, si son expression « il faut » porte sur « être » ou « avoir été marié », pense-t-il que son sujet est indigne d'être installé en fonctions, quand il est célibataire ? A ce compte, lui-même en eût été incapable. Il souhaiterait, dans une autre épître[1], que tous les chrétiens, par impossible, fussent délivrés comme lui des soucis du mariage, pour pouvoir se livrer au culte du Christ ; il cherche à les offrir tous en corps comme une vierge chaste aux fiançailles de l'Epoux[2]. Comment aurait-il exigé que l'épiscope ou le simple presbytre fussent mariés ? Comment même eût-il demandé qu'ils fussent, au moins, veufs d'un mariage unique ? La pensée de saint Paul ne se porte pas sur la condition matérielle de l'épiscope. Exigerait-il que celui-ci ait des enfants, si Dieu ne lui en a pas donné, sous prétexte qu'il est dit au même endroit qu'il doit les avoir de bonne éducation ?

L'exégèse synthétique qui consiste à tenir compte de tout le sens d'un auteur, « du sens où tous les sens s'accordent », comme dit Pascal, pour expliquer ses textes dans leur détail, s'oppose à cette interprétation. Je dirai même qu'elle y répugne.

Examinons simplement le contexte. Saint Paul veut que l'épiscope soit « irréprochable » et il énumère les conditions de cette réputation intacte. Supprimons le premier terme, tous les autres sont purement moraux : « Qu'il soit sobre, prudent, digne, pudique, hospitalier, capable d'enseigner, point buveur ni amateur de rixes, mais modéré, ni processif, ni avare... »

1. *I Cor.*, VII, 7.
2. *2 Cor.*, XI, 2.

L'Apôtre trace-t-il un programme disciplinaire ou simplement moral ? Dans le premier cas, le seul trait serait celui de la condition matrimoniale de « l'épiscope » ; tous les autres indiquant des qualités d'âme, et non des conditions matérielles. On trouvera la différence à établir entre discipline et morale dans la discussion que fait M. Loisy de l'opinion de Harnack concernant les décisions du premier « concile » de Jérusalem[1]. Le savant allemand voit la défense de l'idolâtrie, de l'homicide et de l'impureté dans des prescriptions surtout rituelles et l'on n'a pas de peine à lui démontrer qu'il confond deux domaines distincts. Saint Paul, parlant de discipline rituelle parfois, surtout depuis l'*épître aux Galates* qui a précédé, et non suivi ce qu'on appelle le premier concile disciplinaire, (nous le démontrerons une autre fois) l'appelle « la science[2] ».

Il ne fait pas ici de la « science ». Il s'agit de l'état d'âme de l'épiscope. Que signifie donc, au point de vue de sa moralité, l'expression « homme d'une seule femme » ?... Et que veut dire notre expression : « Il faut être un homme » ? N'a-t-elle pas une sens purement moral[3] ?

Si saint Paul demande que l'épiscope « *soit* un homme de femme unique » (remarquons que dans le texte grec on ne peut pas lire : « l'homme d'une femme unique », mais bien au sens attributif, de qualité, « homme d'une seule femme ») en songeant, d'une part, que l'Apôtre n'aime point voir dans les Ecritures le sens matériel, mais qu'il y cherche plutôt le sens spirituel, moral, que donc lui-même l'écrit volontiers ; en notant d'autre part, que l'épiscope doit être irréprochable et de bonne réputation en ce qu'il n'a pas le vice de violence, d'ivrognerie et d'avarice, cela peut vouloir dire tout uniment qu'il ne doit pas avoir non plus celui de luxure qui consiste à aimer plusieurs femmes, à être ce que nous appelons moins pudiquement au-

1. Loisy, Les actes des apôtres, pp. 590-591.
2. *I Cor.*, VIII, 7.
3. 2 *Cor.*, III, 6.

jourd'hui « un homme à femmes », « un coureur de femmes ». Donc l'expression « homme de femme unique » ne doit pas être restreinte au sens étriqué, avec glose pénible et subtile et substitution de temps de verbes, « non bigame de bigamie successive », mais au sens large d'homme chaste, c'est-à-dire fidèle à son épouse, *s'il en a une*, et, s'il n'en a pas, point amateur de leur société qui est « multiplicité ».

Il faut remarquer encore que les qualités exigées ici de l'épiscope sont, pour ainsi dire, négatives; elles constituent un minimum. On voit bien que le sujet en est un ministre inférieur de l'Eglise, dont le grade ne correspond nullement à celui des futurs successeurs des apôtres. Nous verrons tout-à-l'heure si saint Paul n'a pas une morale plus sévère à exiger de l'épiscope supérieur, créateur de prêtres, et s'il convient de dire, avec le P. Prat : « Nous ignorons quelles vertus Paul aurait réclamées du futur évêque, si l'épiscopat monarchique eût existé déjà dans ses églises » (p. 413). Mais, puisque Tite et Timothée, qui sont ces créateurs d'épiscopes inférieurs, de presbytres et de diacres, doivent s'informer de leur réputation, et ne demander que des qualités négatives ou à peu près du genre de celles-ci :« Il n'est pas ivrogne, pas donneur de coups (nous dirions aujourd'hui « boxeur »), pas querelleur, pas amateur d'argent », pourquoi ne pas ajouter « pas homme à plusieurs femmes », en supposant qu'il pouvait être marié, sans qu'il le fût nécessairement ? Remarquons que ce sens moral emporte le fait de n'être pas bigame de bigamie successive, parce que ceci est un fâcheux indice de cela. Mais c'est l'expression concrète d'un minimum de chasteté morale, qui n'empêche pas un maximum ni en droit ni en fait; la bigamie n'est pas le sens direct et unique d'un terme trop large pour elle.

Dira-t-on qu'il faudrait, pour mieux étayer notre raisonnement, trouver des exemples de cette même expression comportant ce même sens chez des auteurs contemporains ? Je ne suis pas assez érudit pour cela, ayant toutefois cherché. Mais je serais étonné qu'on

rencontrât ailleurs que dans saint Paul les mêmes termes exclusivement avec le sens de la non bigamie successive, dont on se contente cependant. Il est vrai qu'il faut surtout expliquer un auteur par lui-même et qu'à ce point de vue, on trouve dans la même épître une expression analogue qui a évidemment le sens restreint en question, puisqu'il s'y agit de veuves : « Que la veuve soit choisie, ayant au moins soixante ans, et (ayant été) (les mots « ayant été » de la Vulgate ne sont pas dans le texte grec[1]) femme d'un seule homme »[2]. Il semble bien que le texte signifie clairement : « Pas de veuve ayant été mariée deux fois », car cette condition matérielle est précédée d'une autre condition purement matérielle : « ayant au moins soixante ans ». Mais, même ici l'esprit dépasse la lettre. On sait que des femmes païennes sont glorifiées sur leurs inscriptions tombales pour avoir été « femmes d'un seul homme ». Mais précisément, parce que cette constation d'un fait est un éloge, elle implique quelque chose de moral. Dans l'esprit de saint Paul, qui a pu se servir de l'expression, parce qu'elle était courante, elle signifiait un minimum de réputation de chasteté, qui est la fidélité conjugale. Mais elle n'excluait pas une chasteté plus grande[3].

L'ordre appelé des « veuves » a pu être ainsi désigné dès le début, parce qu'il comprenait surtout des « veuves » au sens littéral du mot, ni les païens ni les Juifs ne fournissant beaucoup de vierges ; mais il a dû être conçu comme un ordre actif, distinct d'un ordre contemplatif dont même certaines communautés juives d'Egypte donnaient l'exemple, et dont Marthe et Marie sont les prototypes dans l'Evangile. Or, Marthe n'était pas nécesairement mariée. Les futu-

1. Les mots *quae fuerit* ajoutés par la Vulgate peuvent signifier aussi « étant ».
2. *I Tim.*, V, 9.
3. L'expression était donc, pour ainsi dire, « stéréotypée » pour exprimer la fidélité conjugale. Les païens pouvaient par elle glorifier la fidélité conjugale de fait ; saint Paul veut surtout la fidélité conjugale en droit, puisqu'il ne parle que de « bonne réputation » ; *bonum testimonium etiam ab iis qui foris sunt* ; et partout ailleurs, il demande un minimum, donc également aussi pour la chasteté. Non *vinolentum et saltem unius uxoris virum*.

res diaconesses, en admettant qu'elles n'existaient pas encore sous ce nom, celles-ci n'étant que les épouses des diacres, les femmes chargées des soins actifs de l'Eglise étaient-elles obligées *d'avoir été* monogames, sous prétexte que saint Paul ne veut pas qu'elles aient été bigames de bigamie successive ? La question est donc à étudier de la même manière que la précédente. On se représente difficilement saint Etienne, le premier des diacres, marié, parce que saint Paul dit aussi, en parlant de ces hommes actifs : « Il faut qu'ils soient ou qu'ils aient été des hommes d'une seule femme ». Les qualités exigées des femmes vouées au service religieux, et non à la contemplation, sont exprimées en termes concrets qu'on aurait tort de prendre dans leur lettre absolue, comme d'ailleurs, en général, ceux des Saintes Ecritures. La « veuve » doit avoir la réputation d'avoir bien élevé ses enfants, *si elle en a eu*, (il est évident qu'elle n'est pas obligée d'en avoir, si Dieu ne lui en n'a pas donné) d'avoir lavé les pieds des saints, c'est-à-dire des envoyés de l'Eglise-mère, non pas au sens propre, mais au sens de l'hospitalité accordée, si elle a eu occasion de la faire. Ce sont là des signes concrets de qualités morales donnés à titre d'indication, mais ils peuvent être remplacés par d'autres équivalents. L'essentiel est la présence réelle de la qualité signifiée, manifestée par une preuve ou une épreuve quelconque. « Femme d'un seul homme » signifie donc encore en cet endroit, dans le sens large qui est le vrai, femme fidèle à son mari, *si elle en a eu un ;* en tout cas, femme n'ayant pas la coquetterie qui la ferait appeler aussi en nos jours « coureuse d'hommes », qui fait parler d'elle. Saint Paul, qui en avait tant contre les adorateurs de la lettre, eût été désolé de savoir qu'on interprèterait un jour ses propres épîtres, non dans leur esprit, mais dans leur littéralité absolue, comme il ne voulait pas qu'on interprétât les Ecritures de l'Ancien Testament.

L'Apôtre est un mystique, et un mystique de premier ordre ; précisément, pour cette raison, la matérialité des choses religieuses n'est pour lui que la figure

de leur spiritualité qui est bien plus réelle. Que Jésus soit l'époux de l'Eglise, ce n'est pas là une figure du mariage chrétien ; c'est, au contraire, le mariage chrétien qui est « la figure humiliée » de cette réalité supérieure[1]. Saint Paul veut amener le corps des chrétiens, comme une vierge chaste, aux épousailles d'un homme *unique*[2] (nous retrouvons ici le terme marquant à la fois la fidélité et la chasteté). Cet homme unique, c'est Jésus-Christ, car ce n'est pas en vain qu'il s'est donné comme l'époux et s'est appliqué lui-même le *Cantique des cantiques*, en disant qu'il était le vrai Salomon visité par la vraie reine de Saba, la reine du Sud, décolorée par le soleil, c'est-à-dire l'Eglise des Gentils : *Ecce plus quam Salomon hic*[3]. N'est-il pas aussi le vrai convertisseur des Ninivites, c'est-à-dire des païens : *Ecce plus quam Jonas hic ?* Cette unité et indissolubilité de la réalité suprême doit se retrouver dans la figure, avec plus ou moins de rigueur, selon que la figure est elle-même plus ou moins approchée. La diaconesse, la veuve, le diacre, le presbytre, l'épiscope la reproduiront mieux s'ils n'ont été ou ne sont mariés qu'une fois en fait, mais surtout s'ils sont animés de la fidélité conjugale, et, plus encore, ce qui ne leur est certes pas défendu, si cette chasteté les a poussés, comme dit l'évangile de saint Matthieu, à se priver de tout commerce charnel, pour se livrer plus fidèlement au service du royaume de Dieu[4].

Ici revient la discussion nécessaire de cette assertion du P. Prat : « Nous ignorons quelles vertus Paul aurait réclamées du futur évêque, si l'épiscopat monarchique eût existé déjà dans les églises. » Lui-même

1. Ephes ; V, 32.
2. 2 *Cor.*, XI, 2.
3. Matth., XII, 42.
4. Sans doute saint Paul, envoyant dans une cité son vicaire apostolique créateur de prêtres lui recommande de s'enquérir du chrétien qui gère le mieux sa maison pour le mettre gérant de la « maison du Christ », « si quis domui suae praeesse non scit, quomodo Ecclesiae Dei diligentiam habebit » mais cela n'exclut pas un état futur où ce chrétien sera « l'épiscope non méprisé par celui qui lui est supérieur en vertu de chasteté, comme il est dit dans Ignace *ad Polycarpum*, V. 2. Pourquoi pas même un état présent, si possible ?

prend soin de se réfuter en ajoutant : « On peut s'en faire une idée par celles qu'il loue dans Tite et Timothée, évêques et missionnaires qui lui servaient de coadjuteurs ». Mais l'épiscopat monarchique existait déjà, en ce sens qu'il n'y avait pas deux chefs d'une même église ; seulement ceux-ci n'étaient pas encore les évêques créateurs de prêtres et d'églises, et chefs de plusieurs églises à la fois, à qui, seuls, est resté le nom d'évêques. Quant aux qualités louées dans Tite et Timothée, ce sont plutôt des qualités exigées que reconnues déjà comme existantes en eux et en leurs pareils. Nous avons donc aussi dans les trois épîtres pastorales un programme moral imposé à une sorte d'épiscopat supérieur.

Tant que les apôtres ont vécu, tant que l'Eglise, mal séparée du sein maternel de la synagogue, est restée itinérante dans ses chefs les plus élevés, tant qu'en un mot, Dieu n'a pas rompu lui-même le dernier lien de gestation par la destruction de Jérusalem, du temple et du sacerdoce antique, on n'a pas vu ces épiscopes supérieurs à poste fixe[1]. C'étaient, comme Tite et Timothée, des vicaires apostoliques constamment en tournée et les « épiscopes » proprement dits n'étaient que des chefs d'une seule église assistés de « presbytres » qui pouvaient les remplacer dans la présidence de la Cène, durant une absence ; quelque chose comme les curés actuels de grosses paroisses avec leurs vicaires ; car, en ce temps-là, chaque église était considérablement étendue. Quand l'Eglise, ne vivant plus sous les tentes, mais installée, à son tour, dans sa terre promise, put apparaître avec son organisation de Cité élevée sur la montagne (Quelle est celle-ci qui monte du désert, après l'hiver des destructions et des persécutions ?) certains épiscopes à poste fixe apparurent aussi, chefs d'une église, mais ayant la haute main sur les autres, et créateurs de prêtres. Ce furent ces

1. « Les premiers temps passés, une fois disparu tout ce personnel itinérant ubiquiste, il ne resta plus que les organisations ecclésiastiques locales. C'est de celles-ci que devait sortir l'expression hiérarchique de l'unité de l'Eglise. » DUCHESNE, *Les Origines du culte chrétien*, p. 14.

épiscopes supérieurs à qui seuls le nom d'évêques est resté. Ceux-là sont, comme le dit le P. Prat[1], les vrais successeurs de Tite et de Timothée, et non des épiscopes et presbytres que ceux-ci étaient chargés de créer, dont les qualités presque négatives sont bien éloignées de celles qui sont, non pas louées en eux, mais demandées. Il n'est pas question pour eux d'épouses ni de fils. Les apôtres avaient tout laissé pour suivre le Christ. Céphas était marié, sans doute, puisque l'évangile nous parle de sa belle-mère, mais il était probablement veuf, puisque Jésus, ayant guéri cette belle-mère, c'est elle, et non son épouse qui leur prépara et servit le repas du soir. On ne comprend pas les Douze partant à la conquête du monde, sur l'ordre du Christ, en abandonnant femmes et enfants, s'ils en avaient encore. Saint Paul n'en avait point, nous en sommes sûrs, et il se faisait accompagner dans ses tournées apostoliques d'une chrétienne qui veillait sur son entretien matériel, à l'exemple de Céphas et des autres apôtres et du Christ lui-même suivi, avec ses Douze, des saintes femmes.

Le célibat est donc de tradition apostolique chez les « épiscopes » supérieurs, coadjuteurs d'abord, successeurs ensuite des apôtres. Les qualités de science, de piété, de gouvernement exigées de Tite et de Timothée, le soin spécial de veiller sur les chefs d'une seule Eglise, sur les prêtres, les diacres, les religieuses, sont encore de nos jours l'apanage exclusif des évêques proprement dits, et non des simples desservants ou curés. Qu'on lise l'article *Célibat* de M. Vacandard, dans le *Dictionnaire de théologie catholique:* une idée maîtresse s'en dégage, c'est que, malgré des fluctuations inévitables, tant en Orient qu'en Occident, un instinct supérieur, disons l'Esprit-Saint, a fait comprendre et exécuter ce que l'Esprit-Saint par la plume de saint

1. « Si l'épiscopat monarchique eût existé déjà », dit le P. Prat. Mais Duchesne a raison d'écrire : « Entre ce président (de l'agape eucharistique) et l'évêque unique des siècles suivants, il n'y a pas de diversité spécifique ». *Histoire de l'Eglise*, I, p. 95. Il y a la diversité du curé actuel, non créateur de prêtres à l'évêque, père non plus de fidèles seulement, mais de curés, de prêtres, de diacres et de veuves religieuses.

Paul, avait voulu signifier : à savoir que l'Evêque créateur de prêtres au point de vue de toutes les vertus, mais surtout de la chasteté, doit disciplinairement être plus obligé, plus engagé que le simple chef d'une seule église, père de simples fidèles.

Et voilà pourquoi les Eglises d'Orient ont senti que le célibat devait lui être imposé, tout en exigeant, par un contresens certain, à la fois moral et littéraire, les simples prêtres et les diacres à se marier, tandis que les Eglises d'Occident, mais surtout l'Eglise de Rome, mère et maîtresse de toutes les autres, et n'ayant jamais erré dans les directions de morale ou de doctrine, finissaient par exiger disciplinairement (les sociétés organisent leur discipline lentement et finissent par la complexité des lois, en commençant par la simplicité des principes moraux) à tous les ministres qui approchent de très près les saints mystères, la chasteté absolue. Elles ont toutefois réservé aux ministres inférieurs des indulgences dont n'ont jamais bénéficié les chefs du premier degré. Les diacres et sous-diacres peuvent être relevés, à certaines conditions, de leurs obligations sacrées. En France, les prêtres constitutionnels qui voulurent bien se réconcilier avec l'Eglise après le Concordat, ne furent pas contraints de se séparer de leurs épouses ; mais Talleyrand, évêque d'Autun, malgré ses ruses et sa haute situation politique, ne parvint jamais à triompher, sur ce point, de l'intransigeance du chef suprême de la chrétienté.

La chose est donc claire. Le Saint-Esprit a maintenu dans l'Eglise, par les soins de l'autorité légitime la plus haute, ce que lui-même avait signifié par l'Ecriture. Les épîtres à Tite et à Timothée sont des codes de l'institution épiscopale, curiale, presbytérale. Il ne serait pas difficile de montrer comment le *Codex* dernièrement édité en consacre l'esprit le plus pur. Mais ce serait sortir des cadres de notre sujet ; il nous suffit d'ouvrir aux amateurs de droit canon cette perspective sur les relations de l'objet de leurs études avec la morale et la sainte Ecriture. Tout est à distinguer, rien n'est à séparer dans ces domaines que

Dieu a unis, et l'hérétique n'est hérétique, comme dit à peu près Pascal, que parce qu'il sépare l'une de l'autre, et donc mutile les vérités sorties de la bouche de Dieu.

E. Tauzin.

N.-B. — Je dois à l'obligeance du P. Léonce de Grandmaison, sur la thèse précédente, les quelques observations qui suivent : « Dans son sens général, cette solution se rapproche de celle qu'ont émise certains protestants conservateurs, tels que Zahn et son élève Wohlenberg (la seule monographie à moi connue est celle de Fischer : *Die Bestimmung der Pastoralbriefe* « unius uxoris virum », Weidenauer Studien, I, 1, que je connais à travers les pages de discussion que lui consacre le principal commentateur catholique récent des Pastorales, J.E. Belser, *Die Briefe des Apostols Paulus an Timotheus und Titus*, Friburg en B.; 1907, p. 240 suiv.).

En elle-même, cette solution est harmonieuse et satisfaisante; elle cadre très suffisamment avec la pensée générale et le but présent de saint Paul. Bref, je la trouve défendable et intéressante.

Mais elle a contre elle, me semble-t-il, l'expression elle-même : *homme d'une seule femme*, qui semble bien une expression définie, toute faite, et qui n'a jamais (assure Belser, après d'autres bons hellénistes) le sens général que vous voulez lui donner ».

— J'ai bien dit que l'expression est stéréotypée et que saint Paul n'en avait pas d'autre à son service pour exprimer le *minimum* de réputation exigé pour le président de l'agape eucharistique dans une cité donnée. Mais j'affirme que ce *minimum* n'exclut pas un *maximum*, pas plus que les autres qualités négatives, *non vinolentum*, *non percussorem*, etc. Tout ceci ressemble fort aux petits préceptes de la Loi qu'il ne fallait pas violer, sous peine d'être classé le dernier dans le royaume des cieux, mais, comme la Loi était négative et la grâce positive, sans exclure le rempart contre le mal, il fallait pousser, entre les digues, sa barque

vers la perfection, et l'Episcope inférieur, excellent chef de maison, s'il était monogame en fait, aux yeux des païens, devait l'être, aux yeux de saint Paul, s'il l'était aussi en droit, c'est-à-dire si sa réputation de fidélité conjugale acquise était bien fondée. Nul ne s'étonnera qu'en dehors des païens, on trouve l'expression, *homme d'une seule femme*, un peu transfigurée, quoique, chez eux-mêmes, elle ait déjà par le seul fait de sa matérialité constitué un éloge moral.

Et ceci nous amène au texte suivant, celui des *univirae*. Les Juifs déjà faisaient aussi l'éloge de ces femmes. Ce n'est pas sans intention sans doute que saint Luc mentionne, dans son évangile si rempli du souvenir des saintes femmes et visiblement sorti de leurs souvenirs ainsi que de ceux de la sainte Vierge, la présence au temple, lors de la Purification, d'une prophétesse Anna, qui « n'avait vécu que sept ans, à partir de sa virginité, et qui jusqu'à l'âge de quatre-vingt-quatre ans avait passé sa vie dans le temple, y exerçant son service nuit et jour dans les jeûnes et les prières ». A qui fera-t-on croire qu'il eût suffi que cette veuve fut en fait *univira*, pour mériter sa mention dans l'évangile, si elle ne l'eût pas été aussi en droit, je veux dire moralement? C'est la signification morale de l'expression que je défends, parce que je suis certain qu'elle importait davantage aux yeux de saint Paul que sa signification purement matérielle.

Aussi l'observation suivante du savant contradicteur ne me paraît pas insoluble : « Ajoutez que l'expression parallèle, ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή, me semble avoir un sens très clair, étant donné l'estime que, et *païens et juifs* (Judith, 8, 4; 15,11 ; Luc, 2, 36), avaient pour les *univirae*. Là-dessus, J. Knabenbauer, dans son Commentaire (Paris, 1913, p. 255), dit très bien, contre Wohlenberg, qui soutient ici, comme I Tim., 3, 2, le sens général de « femme chaste, vivant d'une façon pure dans les liens du mariage, si elle y est engagée » (ou ayant vécu de cette façon sans les libertés criminelles que se donnaient trop souvent les païens) ».

« Cur apostolus pro vidua, quae merito referatur in catalogum viduarum, id explicite postularet, quod per se ab omni muliere etiam infideli praestari debet jam ex lege humana, ne sit adultera? »

— En admettant que saint Paul se contentât, pour les veuves, du fait de n'avoir été mariées qu'une fois, ce qui n'est pas admissible, car il exigeait, en outre, la bonne réputation, il ne s'ensuit pas qu'il ait demandé des épiscopes veufs, essentiellement. Le mot « veuve » est aussi stéréotypé ; le minimum de chasteté exigé était de n'avoir été mariée qu'une fois et d'avoir extérieurement un certificat général de fidélité conjugale, en qualité de « veuve », mais il est probable qu'on pouvait entrer dans la communauté, en n'étant pas et n'ayant jamais été mariée. Etait-on obligé aussi d'avoir des enfants?

L'épiscope, pas davantage. C'est la lettre qu'il faut attaquer ici pour se tenir à l'esprit. Il est évident que, si l'on choisissait des vieillards, on pouvait rencontrer un veuf. Mais pourquoi nécessairement? Il ne fallait pas qu'ils fussent mariés deux fois, soit qu'ils le fussent encore, soit qu'ils l'eussent été, et c'était un minimum qui n'excluait pas le non-mariage absolu, telle est ma thèse.

C'est pourquoi la suite de la note du P. de Grandmaison ne me semble pas porter. Il poursuit : « Toute l'interprétation de l'antiquité chrétienne, ou de très peu s'en faut, a compris le texte, comme le P. Prat et M. Vacandard, depuis Tertullien qui fonde la pratique ecclésiastique d'écarter de l'ordination un homme ayant été deux fois marié expressément, sur ce mot de saint Paul (*De monogamia*, 12). De même Clément, et les meilleurs commentateurs *littéraux* de saint Paul, saint Jean Chrysostome et l'*Ambrosiaster*.

Ajoutez que la chose était *naturelle*, puisque, dans beaucoup de sacerdoces païens, les prêtres et prêtresses ne devaient pas, en règle très générale, convoler en secondes noces (cf. s. Jérôme, ep. 123, Migne, P. L. 22, 1051). »

Certes, ai-je dit que saint Paul n'a pas exclu les

secondes noces de l'épiscope? J'ai dit qu'un second mariage était un indice certain pour lui de ce manque de minimum de chasteté qu'il exigeait, mais les Grecs ont cru qu'il exigeait réellement un mariage présent ou passé, et la traduction catholique occidentale que j'attaque, semble exiger qu'il soit réel, mais passé. Contre ces littéralités je m'insurge. L'esprit de saint Paul était plus large ; il embrassait tout cela et tendait vers un idéal supérieur, en partant d'un minimum, exactement comme son Maître, dans le *Sermon sur la montagne*, marquant la limite inférieure de la morale d'où il faut partir, montre celle qu'il veut que, par sa grâce, on atteigne.

« Ce sont donc des raisons *positives* qui me font rejeter (au moins présentement), conclut le R. P., votre solution, d'ailleurs vraisemblable. En tout cas, il faudrait discuter solidement ces raisons avant de rejeter une opinion si commune, si autorisée. L'expression peut prêter à sourire, mais non ce qu'elle veut dire, car cette fidélité au premier amour et au premier lien conjugal était alors hautement prisée, et l'on comprend très bien que saint Paul ait voulu en assurer le bénéfice aux « épiscopes » et aux « veuves ».

— Sans doute, mais les « diacres » n'étaient pas nécessairement veufs ; ils pouvaient être jeunes, mariés présentement, ou non mariés du tout, comme sans doute saint Etienne dont les funérailles furent faites par la famille selon l'esprit. Il est pourtant dit qu'eux aussi doivent être « unius uxoris viri ». L'expression appliquée à l'épiscope n'a donc pas plus de portée. Il n'était pas nécessairement veuf et il se peut qu'après une période où il n'était guère possible de ne trouver que des chefs de maison mariés (une seule fois, c'est entendu) on ait été plus loin dans la vertu, en les prenant absolument célibataires. Il est dit, dans l'épître d'*Ignace* d'Antioche à *Polycarpe* (V, 2, Funk, Patres apostolici, p. 230) : « Si quelqu'un peut rester dans la chasteté en l'honneur de la chair du Seigneur, qu'il reste dans l'humilité. S'il se glorifie, il est perdu, et s'il se croit supérieur à l'épiscope, il est mort. »

On voit donc que l'épiscope n'était pas nécessairement ni veuf ni célibataire, quoique les secondes noces lui fussent défendues. Les premiers chrétiens avaient le sens de la hiérarchie ecclésiastique indépendante de celle des vertus. Ils savaient que saint Joseph, dont l'histoire et la généalogie ouvre l'évangile des chefs d'église, inférieur en sainteté à la Vierge, lui avait cependant commandé, ainsi que la Vierge, inférieure aussi en sainteté à la sainte humanité de son Fils, l'avait trouvée toutefois absolument soumise à elle, en tout ce qui n'était pas « les choses de son Père ». Donc, même les vierges pouvaient être soumises à un épiscope marié, ou qui l'avait été. Mais qui ne voit que l'Eglise allait tendre à réaliser un idéal où les vertus hiérarchisées fussent d'accord avec la hiérarchie ecclésiastique elle-même, selon l'éducation que Jésus avait faite des disciples supérieurs et des disciples inférieurs, et selon la morale que saint Paul exigeait de Tite et Timothée, supérieure à celle de l'épiscope inférieur, comme celle-ci à celle du commun des fidèles? Ce n'est pas le texte de l'apôtre qui a fermé cet idéal, parce qu'il en a marqué en bas le point de départ. Nous croyons avoir montré comment on peut en garder la lettre sans torturer la traduction, ni tuer l'esprit; conserver à la fois le corps et l'âme du Verbe fait chair, n'est-ce pas le devoir de l'exégète catholique ?[1]

E. T.

1. Depuis que ce travail est composé, j'ai pris connaissance de deux textes intéressants sur la question. Tertullien, qui parle des *univirae*, en particulier dans le Traité de *Monogamia*, XIII, écrit dans celui du *De Virginibus velandis* IX :

« Scio alicubi virginem in viduitate ab annis nondum viginti collocatam, ad quam sedem praeter annos sexaginta non tantum univirae, id est nuptae, aliquando eliguntur; sed et matres, et quidem educatrices filiorum ». Les *univirae* veuves sont distinguées dans ce texte des vierges veuves et des *matres*. Tertullien se plaint qu'on les mêle dans le même ordre de « veuves », c'est-à-dire en notre langage moderne de « sacristines ».

Cicéron, dans une lettre à Atticus, XIII, 29 (collection Nisard, 603), écrit : « Hoc mihi non placuit : se scire aiebat ab eo petitam Cornificiam, Q. filiam, vetulam sane et multarum nuptiarum. » Il s'ensuivrait que, même chez les païens, les multiples mariages pour une femme, constituaient une mauvaise réputation.

Dans le texte de saint Paul, il s'agit de la réputation de l'épiscope, du prêtre, du diacre et de la veuve, de tout ce que nous appelons aujourd'hui « personnes consacrées à Dieu ». L'expres-

Chronique de Philosophie

1. Etienne Gilson : *La philosophie de saint Bonaventure*, 1 vol. in-8°, 482 p. Paris, Vrin, 1924.

2. Raoul Carton : *L'expérience physique chez Roger Bacon*, 1 vol. in-8°, 189 p. Paris, Vrin, 1924.

3. Raoul Carton : *L'expérience mystique de l'Illumination intérieure chez Roger Bacon*, 1 vol. in-8°, 376 p., Paris, Vrin, 1924.

4. Raoul Carton : *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, 1 vol. in-8°, 150 p., Paris, Vrin, 1924.

5. *Archives de Philosophie*, Vol. I, Fasc. I, II, III, IV ; Vol. II, Fasc. I.

1. L'étude que M. Gilson fait paraître sur la philosophie de saint Bonaventure est à tous points de vue le

sion « vir », « mulier » et leurs équivalents grecs signifient « époux », « épouse » ; « être l'homme de », « la femme de », signifie simplement « être marié », en sorte que la traduction exacte du texte litigieux est : « Il faut que l'épiscope ne soit ou n'ait été marié qu' « une fois ». Le P. de Grandmaison a raison et je n'ai pas tort. La traduction Crampon : « Il faut que l'épiscope n'*ait eu* qu'une femme » tend à faire croire qu'il faut nécessairement que l'épiscope soit veuf. Au lieu que la pensée de saint Paul est celle-ci : comme il trace un programme de gouvernement des églises à Tite et Timothée, et, en eux, à tous les coadjuteurs d'apôtres avec future succession (*Bonum certamen certavi, cursum consummavi*), en somme, à nos futurs évêques actuels, il leur dit : « Quand vous aurez à créer des épiscopes (curés), des prêtres, des diacres, des veuves, vous ferez une enquête sur leur réputation, et, comme réputation de chasteté, vous exigerez, au moins, la monogamie présente ou passée. » Mais n'oublions pas qu'il dit des jeunes veuves (il est vrai que « veuves » signifie parfois simplement « qui n'a pas de mari ») : « Volo juniores nubere et filios procreare. » (I Tim., v, 14.)

Le P. Knabenhauer n'a pas tout à fait raison contre Wohlenberg de dire qu'à prendre l'expression *univira* au sens moral, on exigerait simplement que la « veuve » ne soit pas adultère ; elle pouvait avoir une réputation de légèreté sans être adultère. Mais je crois que saint Paul avait une intention plutôt à la fois mystique, disons religieuse, et morale. Les personnes consacrées à Dieu doivent représenter le Christ qui, lui, n'est l'Epoux que d'une seule Epouse, l'Eglise : « Virginem castam exhibere Christo ». Les dix vierges même de l'évangile de saint Matthieu sont les églises qui composent l'Eglise, et, à ce point de vue, sont « les épouses » du Christ. Voilà pourquoi il n'est pas parlé, dans la parabole, de « l'épouse » ; de même l'*Apocalypse* s'ouvre par les églises et se ferme sur l'Eglise, la nouvelle Jérusalem. Extérieurement il y a multiplicité, intérieurement unité. La meilleure image extérieure de l'unité intérieure, n'est-ce pas encore la virginité? C'est ce qu'a pensé l'Eglise catholique, comme saint Paul, qui avait « l'Esprit de Dieu ». (I. *Cor.*, VII, 40.)

pendant de celle que le professeur de Sorbonne a donnée précédemment sur la doctrine de saint Thomas, même plan dans les grandes lignes, même méthode d'exposition, même souci d'exactitude historique. « La philosophie de saint Bonaventure » est cependant une étude plus riche, plus complète que « le Thomisme » et si les sentiments du lecteur peuvent refléter ceux de l'auteur, il semble que M. Gilson ait pris plus d'intérêt à retrouver et à exposer la doctrine de saint Bonaventure qu'il n'en avait eu à redire ce qu'est l'Aristotélisme thomiste. C'est que l'auteur avait à faire, et qu'il a fait, œuvre vraiment personnelle. M. Gilson, bien qualifié pour cela, après ses études sur le thomisme, s'est appliqué à marquer, sur chacun des points importants de la métaphysique les différences essentielles qui, sous un accord superficiel et sous une similitude de formules parfois trompeuses, séparent saint Bonaventure de saint Thomas. Trop d'auteurs, les uns soucieux de pouvoir se dire thomistes, tout en pensant comme saint Bonaventure, les autres thomistes authentiques mais désireux, ou bien d'enrichir leur généalogie d'un nom illustre, ou bien au contraire d'affirmer la supériorité du docteur dominicain sur le docteur franciscain, ont interprété saint Bonaventure en fonction de saint Thomas; ils ont par là même supprimé les caractères propres de cette philosophie si peu aristotélicienne, et en la démarquant, non seulement l'ont rendue méconnaissable, mais lui ont enlevé tout son vrai sens et l'ont discréditée en tant que philosophie. M. Gilson prétend mettre les choses au point et rendre à saint Bonaventure la place qui lui revient dans l'histoire de la pensée philosophique.

M. Gilson commence par replacer saint Bonaventure et dans le milieu intellectuel, et dans le cadre religieux où il a vécu, car l'un et l'autre ont influé sur sa pensée. Le milieu intellectuel, c'est ce XIII^e^ siècle, si riche de vie intellectuelle métaphysique où les deux grands courants d'Aristotélisme et de Platonisme semblent absorber les pensées moins puissantes. Le cadre religieux, c'est l'ordre franciscain tout jeune encore, tout ignorant, mais que commence à travailler un besoin puissant d'intellectualisme et qui ne veut pas rester le frère arriéré de l'ordre Dominicain; Bonaventure arriva bien à propos pour favoriser ce développement et « son généralat marqua vraiment le moment où l'âge des docteurs

a succédé à l'âge des ydiotoe pour les fils de saint François »; non seulement Bonaventure interpréta la règle et les traditions franciscaines en fonction des besoins nouveaux, mais il laissait à ses frères un trésor intellectuel, une pensée pour le moins aussi riche que celle léguée aux Dominicains par frère Thomas : il y aura désormais une philosophie franciscaine et une philosophie thomiste.

Les différences entre saint Bonaventure et saint Thomas commencent dès le moment où l'un et l'autre fixent le domaine propre de la philosophie naturelle et déterminent les rapports de cette science avec la foi. Tous les deux, sans doute conçoivent la philosophie comme la science de l'univers, science qui doit fournir à l'esprit humain le sens caché et profond des réalités que nous connaissons, mais alors que saint Thomas, disciple d'Aristote et intellectualiste comme son Maître, admet, tout en faisant quelques réserves, la possibilité d'une philosophie rationnelle complète, isolée de la foi, et tente de l'établir; saint Bonaventure, disciple de Platon et surtout de saint Augustin, ne croit pas à cette possibilité. Sans être le moins du monde un sceptique, saint Bonaventure croit fermement à la déchéance de la raison humaine; selon lui, la raison humaine abandonnée à ses forces naturelles ne peut arriver à une interprétation vraie et totale de l'univers; notre science n'est qu'une ombre de science puisque mélangée de doute et d'erreur « multœ dubietati et multæ ignorantiæ permixta ». La science d'Aristote n'est que la science imparfaite de l'homme déchu, science du péché, c'est pourquoi elle a besoin d'être complétée et pénétrée par les données de la foi, science divine qui seule en restaurant l'intelligence peut découvrir à l'homme l'énigme de l'univers. Les interprètes de saint Bonaventure se sont trompés sur la signification de ce mélange de foi et de raison dans l'œuvre du docteur franciscain; ils ont cru que saint Bonaventure n'avait pas su faire le départ entre les deux domaines de la foi et de la raison, ils ont pris pour ignorance ce qui était méthode réfléchie et voulue. Jugeant en historien, M. Gilson réagit contre cette interprétation et montre bien que si Bonaventure n'a pas été Aristotélicien, c'est, non parce qu'il a ignoré Aristote, mais parce qu'il a reconnu l'insuffisance d'Aristote et de toute philosophie exclusivement naturelle. Je crains bien cependant que

M. Gilson ne puisse convaincre tout à fait les partisans de l'interprétation contraire; un philosophe ne se doit-il pas d'appeler ignorance la méconnaissance du système qu'il défend. Quoiqu'il en soit la philosophie de saint Bonaventure est, de ce chef, une métaphysique mystique dont il faut aller chercher le fondement, le point d'appui au cœur même du dogme révélé, et qui trouve dans le Christ, Verbe Incarné, la clef avec laquelle seule peut se lire l'Univers créé et incréé.

Cette différence capitale des deux systèmes et qui suffirait à les placer sur deux lignes parallèles, n'est que le prélude d'autres différences non moins notables que met en lumière M. Gilson dans chacun des chapitres qui traitent de la connaissance de Dieu, de la nature divine, de la Créature ,etc. Qu'il étudie la connaissance de Dieu par l'intellect humain, la possibilité d'une création éternelle, la nature des anges, la simplicité de l'âme humaine, l'unicité de forme, la connaissance intellectuelle, Saint Bonaventure apporte des conclusions qui sont en divergence sinon en contradiction avec celles de saint Thomas. M. Gilson étudie avec un soin tout particulier, parce que caractéristiques du système, les théories Bonaventuriennes de la connaissance de Dieu, et de l'illumination intellectuelle, deux points où se font sentir davantage chez saint Thomas, l'Aristotélisme; chez saint Bonaventure, l'Augustinisme.

Pour saint Thomas, Dieu n'est connu à l'esprit humain que par un travail d'abstraction sur le donné créé, seule est innée la faculté, la puissance vide de connaître Dieu, et M. Gilson proteste avec raison contre les affirmations de soi-disant thomistes qui prêtent à saint Thomas une sorte d'innéisme du divin; d'où chez saint Thomas l'importance donnée aux preuves méthodiques de l'existence divine. Saint Bonaventure ne donne pas à ces preuves une importance égale, car il ne cherche pas en elles une véritable démonstration, mais un simple moyen d'éveiller en l'âme cette idée du divin qui lui vient d'ailleurs. Le but de saint Bonaventure en exposant les preuves de l'existence divine par le monde sensible « n'est aucunement de construire quatre ou cinq preuves convaincantes par leur solidité même, et c'est bien plutôt de montrer que Dieu est si universellement attesté par la nature, que son existence est une sorte d'évidence et qu'il est à peine besoin de la démontrer ». Mais d'où vient donc

cette évidence? C'est que nous portons innée en nous l'idée de l'Absolu, l'idée de Dieu, et notre soi-disant raisonnement n'est qu'une prise de conscience. Saint Bonaventure disciple de saint Anselme, va plus loin que son maître et ne recherche même pas dans un argument à priori une preuve apodictique de l'existence divine, puisque cette preuve ne vaut que par l'évidence des principes dont elle se sert, c'est-à-dire ne vaut que par l'évidence de l'existence qu'elle tend à prouver. On voit aisément toute la différence entre saint Thomas et saint Bonaventure: le premier part d'un intellect vide, table rase, qui n'a que sa force constructive pour avancer, le second admet au point de départ un intellect déjà riche, qui n'a plus, au contact des choses, qu'à expliciter sa richesse. « Ainsi, peut conclure M. Gilson, en raison d'une différence entre leur attitude initiale, les deux grandes philosophies médiévales ne posent pas dans les mêmes termes le problème fondamental de l'existence de Dieu, et c'est aussi pourquoi les solutions qu'elles en apportent ne sont jamais rigoureusement comparables. » En d'autres termes, il y a entre les doctrines de saint Thomas et de saint Bonaventure, toute la différence de l'innéisme à l'abstractionisme: saint Thomas procède d'Aristote, saint Bonaventure procède de Platon, par saint Augustin.

Cette différence dans la manière de solutionner le problème de l'existence de Dieu, n'est qu'un cas particulier d'une différence plus générale qui atteint toute la théorie de la connaissance humaine, M. Gilson le montre clairement dans le chapitre qui traite de l'illumination intellectuelle. Saint Bonaventure, qui en cette matière, est le fidèle disciple de saint Augustin admet bien que notre connaissance intellectuelle des êtres sensibles commence nécessairement par les sens: pour lui, comme pour saint Thomas « nous n'acquérons la science des êtres que par la voie des sens et de l'expérience et la règle d'Aristote vaut pour le domaine entier du monde sensible, sans aucune exception. » Bonaventure n'admet pas même l'innéité des premiers principes et « c'est un fait que saint Bonaventure ne veut même pas discuter la thèse platonicienne d'une complète innéité des principes premiers, elle lui apparaît comme condamnée par le fait extraordinaire qu'elle ait réussi à faire contre elle l'union d'Aristote et de saint Augustin ». Mais il ne faut pas pour cela croire à l'Aristotélisme de saint Bonaven-

ture, et si, pour ce qui est du sensible, il admet que l'âme soit éclairée par le sensible, il affirme aussi que « lorsqu'il s'agit d'un objet incorporel, nous sommes d'emblée dans le domaine de l'intelligible », et que dans ce dernier cas « la chimie mentale qui n'avait d'autre fonction que de faire de l'intelligible avec du sensible devient inutile ». C'est de cette dernière manière que nous sont connues l'existence de Dieu et les vertus de l'âme; l'âme possède de ces choses une connaissance innée en ce sens que sans sortir d'elle-même, par la simple réflexion, elle peut arriver à ces vérités.

La différence s'accentue encore entre saint Thomas et saint Bonaventure quand il s'agit de préciser le mode d'intervention divine dans l'activité intellectuelle, la part de Dieu dans la connaissance humaine. M. Gilson marque avec clarté et précision la divergence des deux doctrines : saint Thomas limite la part divine à la création d'un intellect, lumière venue de Dieu, et un concours général que le Créateur donne nécessairement à tous les êtres; saint Bonaventure, Ausgustinien ici plus que partout ailleurs, n'estime pas suffisante cette action générale, après son Maître, il veut « une action directe des idées divines sur notre pensée »; sans être un ontologiste puisqu'il n'admet pas la perception par nous de ces idées, il relie davantage que ne le fait saint Thomas la pensée humaine à la pensée divine. Il faut savoir gré à M. Gilson d'avoir marqué avec tant de nuances, en un sujet si complexe et si important pour la compréhension de la philosophie Bonaventurienne, les différences entre le docteur mystique franciscain, et le docteur dominicain.

L'ouvrage de M. Gilson réalise le but que l'auteur s'était proposé, et marque un progrès réel dans l'étude de la philosophie Bonaventurienne. Pour qui voudra saisir le sens parfois si moderne de cette philosophie et les caractères spécifiques de cette doctrine, qui tout en étant mystique, constitue une philosophie, l'ouvrage de M. Gilson sera plus qu'utile, il sera nécessaire. Loin d'avoir diminué saint Bonaventure en le séparant de saint Thomas, M. Gilson a grandi et rendu plus intéressante cette figure si vivante de philosophe mystique, cette pensée qui a peur de la pure abstraction et ne veut pas, tant elle est vie, perdre le contact avec la vie quelle qu'elle soit; il a, pour ainsi dire, rapproché de nous saint Bonaventure, en nous montrant dans sa philosophie, les mêmes ten-

dances, les mêmes aspirations que dans certaine philosophie très moderne. D'aucuns reprocheront à l'auteur d'avoir, porté par son dessein de distinguer la philosophie franciscaine de Bonaventure de la philosophie thomiste, d'une part trop aristotélisé saint Thomas, d'autre part trop montré en Bonaventure le mystique, pour mieux arriver à son but. Sans doute on aurait pu désirer que M. Gilson marquât mieux les points communs nombreux et profonds qui réunissent, parfois même sous des formules différentes, les deux grandes philosophies chrétiennes, mais nous croyons que M. Gilson, loin d'exagérer, a saisi et montré avec exactitude les deux tendances distinctes de la philosophie thomiste et de la philosophie de saint Bonaventure : à ce titre, son œuvre s'impose, comme elle s'impose d'ailleurs par sa probité intellectuelle, sa documentation, sa clarté et, ce qui est trop rare dans les exposés de philosophie scolastique, sa langue si élégamment, si agréablement française.

*
* *

C'est aussi une mise au point qu'a voulu faire M. Raoul Carton, en publiant dans la collection des Etudes de Philosophie Médiévale dirigée par M. Gilson, ses études sur Roger Bacon. Il avait d'abord, nous dit-il, pensé limiter cette mise au point, et montrer seulement un Bacon que l'histoire de la philosophie a trop méconnu : le Bacon docteur de « l'expérience mystique de l'illumination intérieure » ; mais il s'est bien vite aperçu que cette étude partielle n'aurait tout son sens, qu'encadrée dans l'ensemble de la doctrine du docteur admirable, d'où la nécessité d'étendre sa mise au point à toute la théorie de la connaissance et de la science chez R. Bacon. Heureuse nécessité qui nous vaut trois études intéressantes : la première sur l'expérience physique chez R. Bacon, la deuxième sur l'expérience mystique de l'illumination intérieure, la troisième sur la synthèse doctrinale de R. Bacon. Cette mise au point n'allait pas sans difficultés, dont la première était l'absence d'une édition critique des œuvres du philosophe ; la seconde, celle de fixer, avec mesure et nuances, la pensée complexe d'un homme qui fut à la fois anglais et franciscain, qui synthétisa en sa doctrine, l'empirisme anglais, le mysticisme franciscain. Malgré ces difficultés, ou, peut-être, à cause

d'elles, M. Carton a réalisé une œuvre qui fera époque dans l'histoire de l'interprétation du système philosophique de Roger Bacon.

2. Le titre de gloire, le plus riche et le plus apprécié de Roger Bacon est d'avoir été au XIII^e^ siècle un des initiateurs du mouvement de réforme philosophique et scientifique continué et amplifié, par François Bacon au XVI^e^ siècle, et par Descartes au XVII^e^. Le docteur Admirable a contribué pour sa part à faire descendre la philosophie et la science, « des nuages sur la terre ». Dans sa première étude, M. Carton précise la valeur de ce titre, surfait par les uns, déprécié par d'autres: pour ce faire, sans juger l'œuvre scientifique proprement dite du philosophe, il entend « dégager les caractères et fixer l'allure de l'expérience des sens comme méthode » d'après Bacon. De ce but immédiat, découle le plan suivi par l'auteur: nécessité de l'expérience comme méthode; l'Expérience comme Méthode; l'Expérience comme science.

Avec raison, M. Carton trouve dans l'Utilitarisme de Bacon, la source principale de son empirisme. On n'est pas anglais pour rien: « C'est un principe catégorique chez R. Bacon, qu'en toutes choses, il faut considérer avant tout l'utilité, ante omnia utilitas cujuslibet rei consideranda est. » Sans doute l'utilitarisme de Bacon n'a rien de restrictif et de bas; loin d'être limité aux biens d'ici-bas, il s'étend avant tout au bien, au bonheur suprême; mais cet utilitarisme inspire au philosophe une notion de la Science, une doctrine de la vérité et de la certitude, particulières. Rien du généreux et intelligent désintéressement d'Aristote dans l'appréciation du savoir, de la science, par Bacon, d'après lui savoir pour savoir, ne vaut rien « nihil valet secundum se », la science ne vaut que comme voie du salut. La certitude est bien pour Bacon: quies animi in intuitu veritatis, mais ce repos n'est que conséquence d'une consultation auprès du réel, d'une application, d'une expérimentation effectuée sûrement. Dès lors l'expérience, et l'expérience seule peut nous procurer une science bonne, des certitudes reposantes « necesse est per rerum ipsarum experientias certificari veritatem ». Car que peut l'autorité, idole de la philosophie ancienne contre laquelle Bacon vitupère énergiquement, quitte ensuite, c'est presque toujours le cas des protestataires, à s'appuyer sur elle plus que d'autres et que peut le raisonnement abstrait, isolé de l'expé-

rience pour nous certifier des vérités capables de nous servir dans l'usage de la nature. M. Carton précise avec soin quelle autorité, quel raisonnement condamne Bacon, à ce sujet il a sur le raisonnement inductif une notice et des explications claires, exactes, susceptibles d'éclairer bien des discussions, car l'anathème jeté par Bacon, le philosophe réformateur, est loin d'être absolu. Bacon veut, non supprimer ces méthodes antiques mais les vivifier par l'expérience.

L'étude de l'expérience comme méthode donne à M. Carton, l'occasion de réformer sur bien des points, sur un plus particulièrement, les affirmations exagérées de certains interprètes de Bacon. M. Manser a fait de l'expérience Baconienne une intuition empirique sans mélange de raisonnement, il a réduit ainsi l'empirisme de Bacon à un sensualisme. M. Carton réagit contre cette interprétation qu'il juge excessive. Certes l'expérience des sens est chez Bacon une intuition empirique, mais cette intuition empirique à elle seule serait sans résultat scientifique, si elle n'était interprétée par le raisonnement, non par un raisonnement didactique qui prétend par sa propre force arriver au vrai, mais par cette logique innée qui n'est pas « la logique des notions et des termes, des modes et des figures, etc..., par « la logique de l'esprit aux prises dans la vie avec la réalité des choses », « la force constructive de l'esprit », diraient certains de nos contemporains. L'expérience en effet ne peut devenir méthode que si elle est alliée à l'étude, que si à l'expérience des sens est jointe l'expérience des instruments et des œuvres certifiantes, nous dirions de l'expérimentation; les mathématiques même, qui ont pour Bacon comme plus tard pour Descartes, un rôle prépondérant dans la science physique, doivent venir interpréter l'expérience et la rendre parfaitement intelligible. L'expérience d'après Bacon, n'a rien, on le voit d'un empirisme brut. Cette méthode expérimentale procède-t-elle d'une théorie de la connaissance sensible? M. Carton l'affirme « en vérité, l'idée de l'expérience, méthode expérimentale, est bien chez Roger Bacon le vœu et l'aboutissant de son idée psychologique de la connaissance ». On peut se demander, me semble-t-il, si l'hypothèse contraire ne serait pas plus vraie, et si R. Bacon n'a pas associé des données fournies par les contemporains, à un empirisme méthodique, pour aboutir à cette théorie si origi-

nale et en certains endroits si peu Baconienne, de la connaissance sensible. Telle est cette méthode qui devait instaurer « l'ère du positif dans la science de la nature », mais il y a loin de la théorie à la pratique et après avoir défendu Roger Bacon contre ceux qui attaquaient la méthode elle-même, M. Carton doit le défendre contre ceux qui, comme P. Duhem, se basant sur une partie de l'œuvre scientifique du philosophe, ont pu écrire que Bacon « n'a jamais pratiqué, ni sans doute jamais bien compris » ce qu'est la méthode d'expérience. M. Carton prend cette défense avec mesure, et fait bien « le bilan juste » de l'œuvre du Docteur Admirable : « Nous croyons, écrit-il, que Roger Bacon, n'est pas sans avoir eu une certaine idée de la méthode d'expérience comme d'une méthode où la raison interprète la nature et où la nature vérifie les interprétations de la raison, et que de cette méthode, il n'est sûrement pas sans avoir pratiqué certains procédés, mais de cette idée il n'a pas pris expresse conscience, et sa pratique expérimentale est encore toute spontanée et inconsistante ». Sans doute un Stuart Mill, un Claude Bernard souriraient à voir les procédés d'expérimentation dont usait leur ancêtre, et le peu de sens critique que révèlent certaines de ses expériences, mais ils n'accuseraient pas d'ignorance celui qui ne pouvait se libérer d'un coup des préjugés et de toute la soi-disant science de son époque, ils savaient bien que ce qui est considéré comme expérimental à un moment donné ne l'est plus 100 ans après.

Pour Bacon, l'expérience physique, n'est pas que méthode, elle est aussi science, la reine des sciences juge et fournisseuse de ses inférieures. En ce sens, l'expérience de Bacon répond assez bien à la « Physique » de nos pères, quand ils appelaient physicien « l'homme qui détient le secret de savoir des choses mirifiques et de faire surtout des prodiges » l'homme qui fait des tours. Bacon fait de cette « Expérience » qui est tantôt de l'Astrologie, tantôt de l'Alchimie, une science d'initiés, science par excellence parce qu'elle découvre et utilise les secrets les plus profonds de la nature, parce qu'elle doit servir à nos trois grandes fins « nous ménageant par l'élixir de vie le suprême bien du corps, nous dispensant par la pierre philosophale, le bien suprême de la fortune, et par eux favorisant le bien lui-même de l'âme... » Cette doctrine qui devait instaurer le règne du positif,

du concret, n'aboutit-elle pas à une magie véritable. Ceux qui voudront s'en rendre compte, n'auront qu'à lire ce dernier chapitre si intéressant de l'ouvrage que nous analysons; en tout cas, les autorités de l'époque n'ont pas cru s'y tromper, malgré les protestations de Bacon qui distinguait entre magie bienfaisante et magie malfaisante, elles condamnèrent le « physicien » à la réclusion et au silence. Ces autorités avaient-elles raison, était-ce vraiment faire de la magie qu'annoncer l'existence « de machines merveilleuses qui nous permettent de voyager avec une rapidité inouïe, de descendre et de marcher sous l'eau, de lever au commandement du doigt des fardeaux prodigieux, de voler dans les airs, » etc. M. Carton ne le croit pas et se fait encore l'avocat de son client; reconnaissons que sa plaidoirie est des plus fines et des plus profondes; tout savant, même le plus empiriste en sa méthode, n'est-il pas doublé d'un magicien, n'entrevoit-il pas des progrès que ses contemporains jugent irréalisables et magiques, mais que les savants des siècles postérieurs réalisent, tout en rêvant à leur tour d'autres progrès magiques; tant que l'homme sera sur terre, sa science sera faite d'acquis et de rêves. Il faut ajouter que chez Bacon le rêve était facile car, dans l'empiriste même, il y avait le mystique franciscain. De ce mystique, M. Carton étudie la doctrine dans le 2e de ces volumes: l'expérience mystique d l'Illumination intérieure chez Roger Bacon.

3. Etudier l'empirisme de Bacon, c'est trouver la part faite par ce philosophe aux sens et au monde extérieur, dans le savoir humain; traiter de l'expérience mystique, c'est chercher la part qu'il a faite à Dieu dans ce même savoir. Bien des historiens de la philosophie ont négligé cette seconde recherche: hypnotisés par la réputation d'un Bacon empiriste, ils ont laissé de côté, les uns par parti pris, les autres par ignorance cet aspect essentiel de la philosophie Baconienne, et n'ont pas vu que négliger cet aspect, c'était mutiler gravement sinon fausser totalement, la doctrine empiriste du philosophe. M. Carton comble amplement cette lacune et montre comment l'empirisme de Bacon vient s'insérer dans l'ensemble d'une doctrine qui est avant tout mystique.

La part divine dans le savoir humain est comprise dans l'idée générique d'illumination, traduite indifféremment, dit M. Carton, par les termes de révélation, inspiration,

illumination. Mais cette idée d'illumination est exprimée par Bacon avec une série de nuances telles, que ces nuances même constituent une difficulté d'interprétation, et rendent malaisée une classification. C'est pourquoi dans la première partie de son ouvrage qui traite de l'illumination en général, de sa nécessité, de ses conditions, de sa fin; M. Carton s'est appliqué tout d'abord à sérier les divers sens de l'illumination baconienne. En cet inventaire, il se sépare nettement des historiens, ses prédécesseurs, en particulier de M. de Wulf et du P. Hadelin Hoffmann et distingue trois sortes d'illuminations: l'illumination traditionnelle, l'illumination générale, l'illumination intérieure spéciale, alors que Hoffmann identifiait illumination générale et illumination intérieure spéciale. L'argumentation de M. Carton s'appuie d'abord sur des textes même de Bacon, trois surtout plus explicites; elle s'appuie aussi, et sur la pensée générale du philosophe, et sur la pensée de l'école franciscaine du treizième siècle. Dans sa discussion claire et serrée, M. Carton fait preuve d'une érudition considérable, et d'une compréhension remarquable des systèmes philosophiques soit de Bacon lui-même, soit des Augustiniens en général; nous croyons son argumentation décisive, il est difficile à un lecteur, qui a tant soit peu étudié les rapports de la raison et de la foi dans la philosophie augustinienne et surtout dans la philosophie franciscaine du treizième siècle, de ne pas se ranger à ses conclusions. M. Carton renvoie à une seconde partie l'étude plus explicite de chacune des trois illuminations. Cette disposition exposait nécessairement l'auteur à quelques redites, surtout en ce qui regarde l'illumination intérieure, dont il avait dû déjà approfondir la nature, pour établir sa thèse de début. Reconnaissons, cependant, que ces redites ont l'avantage d'éclairer un sujet obscur, de confirmer l'impression produite par la première discussion, et de fouiller davantage la pensée si intéressante de Bacon.

L'illumination générale n'est autre que l'illumination commune à tous les systèmes platoniciens ou augustiniens, c'est par elle que Dieu ou plutôt les idées éternelles éclairent toute intelligence humaine et lui permettent d'avoir, des réalités, une connaissance supérieure à la connaissance sensible. Mais, on le sait, entre augustiniens les nuances sont bien diverses: les uns réduisent au minimum cette illumination directe par les idées éter-

nelles, et tout en admettant un influx immédiat de ces idées, affirment que ces idées elles-mêmes restent pour nous invisibles; d'autres au contraire veulent que nous ayions de ces idées une intuition directe, quoique confuse, ce sont les ontologistes. Dans quelle catégorie ranger Bacon? Quelques historiens en ont fait un ontologiste; M. Carton ne croit pas à l'ontologisme de Bacon; celui-ci est un augustinien à la manière de saint Bonaventure. Loin d'être ontologiste, Bacon prétend être quelque peu aristotélicien; il l'est en effet, en ce qu'il admet dans l'intelligence humaine, un certain intellect actif, mais il l'est à la manière, sinon d'Averroës, du moins d'Avicenne, pour qui Dieu était le véritable intellect agent de l'homme. M. Carton réserve la plus grande part de son étude, et c'est justice, à l'illumination intérieure qu'il caractérise ainsi « la doctrine de l'illumination intérieure, dans ses degrés, n'est autre que la doctrine même plus générale de la grâce sanctifiante dans son « cas intellectuel », entendez par là qu'elle considère la grâce sous les aspects tout particulièrement où elle s'adresse à la connaissance pour l'éclairer ». Nous entrons donc avec l'illumination intérieure dans le domaine du surnaturel, mais pas plus que saint Bonaventure, Bacon ne met entre surnaturel et naturel un fossé infranchissable. Cette illumination intérieure nous fait connaître non seulement les vérités suprêmes qui touchent à Dieu, aux êtres suprasensibles, mais elle nous éclaire même sur les réalités sensibles, « l'illumination intérieure est pour R. Bacon méthode scientifique, et dans le domaine même de l'expérience des sens elle constitue une expérience, l'ultime et souveraine expérience ». Cette expérience, en effet, produit de l'illumination intérieure est souverainement certificatrice, plus encore que l'expérience des sens, qui nous donne de la réalité qu'une connaissance très imparfaite et très limitée. C'est l'illumination intérieure qui nous permet de dégager cette « intelligibilité supérieure et plus vraie que celle que la philosophie met tout son labeur à dégager » et nous fait voir comment ces choses même ont une suprême utilité, comment elles peuvent servir à notre salut et nous mener à Dieu. De cette science donnée par l'Illumination intérieure, M. Carton étudie les différents degrés, depuis celui des « illuminations purement scientifiques jusqu'à la forme suprême: l'extase; il en étudie l'esprit mysti-

que, car nous sommes ici en plein mysticisme » la doctrine baconienne de l'illumination et de la science intérieure est mystique de part en part »; il en étudie les sources avec une grande richesse de documentation, il montre comment R. Bacon se rattache au Pseudo Denys, à saint Augustin et par eux à « la grande direction qui par Plotin dérive de la pensée antique ».

Déconcertés par ce mysticisme qui semble à première vue si éloigné de tout empirisme, les historiens, pour la plupart, n'ont pu faire la synthèse d'un esprit pour ainsi dire, si différent de lui-même. M. Carton montre au contraire l'unité harmonieuse de cette philosophie, dans laquelle « la contemplation se conciliait avec les spéculations théologiques d'une part et la science positive d'autre part, au point d'être avec elles moins en unisson comme des tendances simplement parallèles qu'en intime et féconde union dans l'unité d'un même savoir et d'une même méthode de savoir... C'est, continue M. Carton, le mysticisme du Docteur Admirable qui inspire sa science positive, et c'est sa science positive à son tour qui nous fait entendre son mysticisme ». L'illumination intérieure n'apporte-t-elle pas en effet à l'esprit qui en est le sujet, une certitude supérieure à celle de l'expérience des sens, et pour le chrétien sanctifié par la grâce l'illumination intérieure n'est-elle pas un empirisme surnaturel. C'est le désir de certitude pratique qui unifie chez Bacon l'empiriste anglais et le mystique franciscain : Bacon est un mystique empiriste, M. Carton ose dire plus, il est empiriste parce que mystique. On voit maintenant comment l'étude de M. Carton réforme celle des commentateurs et des historiens antérieurs qui négligeant chez Bacon le philosophe mystique n'avaient mis en vue que l'empiriste ; elle replace Bacon dans son milieu, et loin de le trouver étranger à cette mentalité si riche, philosophiquement parlant, et si chrétienne du treizième siècle, elle nous montre un Bacon de son siècle, plus qu'un autre de son siècle, et trouvant aussi bien dans l'expérience de la foi et de la contemplation que dans l'expérimentation sensible la pleine satisfaction de ses goûts, de ses besoins de certitude.

Trouver dans le mysticisme de Bacon, sinon la raison, du moins une des raisons prépondérantes de son penchant pour l'empirisme ; cela ressemble fort à une gageure : M. Carton soutient cette gageure avec une habileté consom-

mée; je suis persuadé, cependant, qu'il serait le premier désolé d'être pris au mot; il montre trop bien les diverses influences subies par Bacon pour nous faire rechercher ailleurs qu'en elles, la principale raison d'être de l'empirisme baconien. Il est intéressant, certes, de synthétiser jusqu'à l'unité les tendances d'un homme, et de montrer en une tendance dominante, la raison d'être des autres, mais il est tant de philosophes qui en réalité ne font jamais en eux-mêmes cette synthèse, qu'on peut supposer chez Bacon un dualisme irréductible sans dommage pour sa mémoire et sa valeur de philosophe.

4. Dans son troisième volume, M. Carton expose la synthèse doctrinale de Roger Bacon; cet exposé était le complément normal des deux études précédentes. M. Carton nous avait fait entendre au début de son œuvre que l'Utilitarisme était à la source de la méthodologie baconienne, il se devait de prouver d'une façon plus claire cette dépendance. C'est ce souci qui a dicté l'ordre de cette dernière étude, M .Carton nous y montre comment la méthode de Bacon a été conçue en vue d'un savoir et comment ce savoir lui-même n'est que moyen d'arriver à l'établissement d'une Cité chrétienne, d'une chrétienté définitivement victorieuse. Avant d'aborder cette synthèse proprement dite et définitive, l'auteur a voulu mettre au point la question de l'originalité du philosophe anglais dans l'établissement de sa méthode, et préciser en quoi Bacon avait été réellement novateur. Les fervents d'un Bacon précurseur, réformateur, auront certes des désillusions à lire les conclusions rigoureusement établies par M. Carton. La première originalité de Bacon, peut-être la plus grande, est d'avoir battu la caisse, « d'avoir été le héraut, en parole du moins, sinon autant en acte » de la méthode vérificatrice, la seconde est d'avoir mis l'accent sur la nécessité de l'expérience. Moins que d'autres qu'il critiquait tel un Albert le Grand, Bacon a expérimenté; plus que d'autres il a parlé fort de cette expérience qu'il voyait pratiquer autour de lui « ce qui, ajoute M. Carton comme pour s'excuser d'avoir détrôné une idole, n'allait point sans mérite ».

M. Carton étudie avec un soin particulier la conception si intéressante, si augustinienne, si franciscaine du Savoir, de la Sapience d'après Bacon; c'est pour lui l'occasion de traiter d'une façon didactique des rapports de la foi et de la philosophie chez Bacon, et de montrer comment sur

ce sujet le philosophe franciscain diffère de saint Thomas sans se rejeter cependant du côté des « Spirituels ». On aurait aimé plus de lumière encore, surtout en ce qui concarne les influences prochaines subies par Bacon en cette matière; peut-être y aurait-il eu des rapprochements intéressants à faire entre saint Bonaventure et Bacon. Ce que M. Carton met bien en évidence, c'est cette unité de Savoir, de la Sapience chrétienne, dans laquelle toutes les sciences inférieures entrent comme des parties auxiliaires, des membres d'un corps organisé. Mais tout cela, n'est que préliminaires intéressants et utiles, la vraie synthèse ne commence que lorsque M. Carton montre quel était d'après Bacon le rôle de ce Savoir, de cette Sapience qui « toute éminente qu'elle soit par sa noblesse et dignité propres auxquelles viennent rendre hommage les disciplines philosophiques, n'est pas une finalité sans fin ». Il faut lire ces pages pour se rendre compte de la vraie mentalité de Bacon, et pour constater combien se sont trompés les historiens qui voulaient faire de Bacon le précurseur des doctrines empiristes modernes. Le savoir n'a pour but que de « tout instaurer dans le Christ par la voie de la science, sous l'égide du souverain Pontificat. M. Carton nous promet de donner par la suite une étude plus complète des moyens que propose Bacon pour instaurer ce règne, le peu qu'il nous en dit déjà suffit à marquer l'esprit général du philosophe, ses tendances, son impérialisme chrétien; car, chez Bacon, toute la doctrine tend à ce but: organiser la Chrétienté, cette cité de Dieu dont parlait saint Augustin, et la rendre capable de combattre et de vaincre l'Antéchrist qui « projette toujours plus ou moins son ombre sur la pensée de Bacon. » Avec une érudition très riche, quelquefois un peu trop riche, M. Carton montre sous quelles influences historiques et philosophiques Bacon a été amené à concevoir un tel impérialisme religieux, à désirer sa réalisation, il résume ainsi ses conclusions: « S'il faut conclure la synthèse doctrinale baconienne en la caractérisant par son impérialisme religieux, il faut aussi parachever son impérialisme religieux en le caractérisant, au point de vue des idées, par son inspiration impatiemment messianique, et au point de vue des sources par son inspiration relativement joachimiste seulement et encore moins spirituelle. » M. Carton achève son œuvre par un portrait de Bacon; pour faire ce portrait, il a cherché dans l'histoire

de la philosophie des figures dont il puisse rapprocher son héros. Bacon, écrit M. Carton, « nous fait songer à deux grandes figures de l'histoire de la pensée, figures qu'il n'est pas sans composer en sa propre personne, pour éloignées qu'elles soient l'une de l'autre par les siècles qui les séparent et plus encore par les doctrines qu'elles représentent: S. Bonaventure et Auguste Comte », le mystique et positiviste. M. Carton reconnaît lui-même qu'il ne faut pas trop pousser la ressemblance entre le Docteur Admirable et A. Comte, car s'il y a en Bacon deux hommes, l'ancien et le nouveau, le nouveau n'est que le serviteur, presque l'esclave de l'ancien.

Il nous reste, après cette longue analyse qu'exigeait l'importance de l'œuvre produite par M. Carton, à donner sur l'ensemble de ces trois volumes une appréciation générale. Cette appréciation ne peut être que très louangeuse: l'étude de M. Bacon est de tous points remarquable, et fera époque dans l'histoire du sujet qu'elle traite. Grâce à une connaissance très approfondie de la philosophie du moyen âge, des tendances diverses qui agitaient les milieux intellectuels de ce XIII^e^ siècle à la pensée si riche et si complexe, M. Carton a pu remettre Roger Bacon dans son milieu, situer sa doctrine, et montrer la dépendance que les différentes parties de cette doctrine ont entre elles. Beaucoup d'historiens, et des meilleurs, à force de vouloir considérer chez Bacon l'empiriste, avaient perdu de vue le métaphysicien mystique, d'où la figure non seulement incomplète mais faussée qu'ils présentaient d'un Roger Bacon réagissant contre les tendances métaphysiques de son temps. M. Carton a fait cette restitution avec un art remarquable. On ne saurait lui reprocher d'avoir peut-être accentué les traits du mystique un peu au détriment de ceux de l'empiriste, il le fallait, pour réagir contre les portraits anciens; c'était d'ailleurs le but qu'il s'était proposé. Dans la réalisation de ce but, M. Carton fait preuve d'un sens critique remarquable, d'une modération qui sait douter de soi, et laisser pour un travail à venir des conclusions encore imparfaitement établies, on aime les historiens qui savent dire à propos des « peut-être ». Cette modération d'ailleurs ne vient pas d'un manque de documentation, l'ouvrage de M. Carton ne laisse sur ce point rien à désirer, les plus exigeants seront étonnés de

la richesse qu'offrent à ce point de vue les trois ouvrages que nous venons d'analyser. Nous ne ferons à l'auteur qu'un reproche : celui de n'avoir pas enfermé sa pensée si lourde d'idées et si pleine, en un style plus abordable : pour comprendre telle phrase de 38 lignes, il faut se livrer à un travail de réduction analogue à celui que doit faire un jeune mathématicien pour résoudre une équation aux multiples parenthèses. Mais on opère ce travail avec intérêt, parce qu'on sait que sous cette écorce un peu rude, il y a un fruit abondant et du meilleur. Souhaitons beaucoup d'ouvrages semblables, ils contribueront à leur façon au développement de l'étude de la philosophie scolastique.

(*A suivre.*) PH. MOREAU

Nous sommes heureux d'annoncer que

les TABLES GÉNÉRALES

des 15 premières années

de la

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE

paraîtront prochainement

et formeront 1 vol. in-8° carré.

Informations

I. — Les réponses à notre Enquête

Sous ce titre : *Quelle doit être l'apologétique actuelle?* la *Revue apologétique* vient d'ouvrir une enquête « sur la manière dont il convient de concevoir *actuellement* l'apologétique » et conséquemment, je pense, sur l'orientation qu'il serait à propos aujourd'hui d'imprimer à la Revue elle-même.

Sans me permettre aucune considération préliminaire sur l'opportunité présente de l'enquête, sur son efficacité espérée, sur mes raisons de m'abstenir ou de prendre part, j'arrive directement à la réponse, ou plus exactement, j'arrive aux deux réponses, car le libellé même de l'enquête en ses quatre premières lignes me semble poser deux questions, puisqu'il fait entrevoir de l'apologéique (et donc de l'objet de la Revue), deux conceptions.

L'apologétique, au dire de l'enquêteur, n'est pas seulement « la justification rationnelle de notre foi », elle n'est pas seulement l'étude scientifique et méthodique des motifs de crédibilité valables pour tout esprit sérieux. Faire de l'apologétique, c'est aussi « rechercher le biais opportun sans lequel l'esprit de l'homme doit envisager et recevoir le dépôt divin »; en d'autres termes, faire de l'apologétique, c'est défendre la foi contre les attaques des incrédules contemporains, c'est la faire accepter de ceux qui cherchent, c'est la fortifier dans les esprits où elle pourrait être exposée à chanceler. Alors même qu'en 1921, la Revue n'eût pas changé son état civil, alors même qu'elle eût continué de se faire appeler la « Revue pratique d'apologétique », elle eût dû rester en face de cette double conception, ne pas se contenter de s'occuper d'apologétique au sens strict et scientifique, et continuer comme elle l'a fait dès ses débuts, d'ouvrir largement ses pages à l'apologétique au sens moins strict, à celle qui recherche et croit souvent découvrir, et quelquefois découvre, et toujours propose le fameux biais sans lequel le dépôt divin gagnerait à être aperçu.

1°) Quelle orientation donner à l'apologétique proprement dite, dans la Revue, et même ailleurs? (surtout ailleurs, dans les classes et les manuels?)

2°) Que doit comprendre en elle-même, et dans la Revue, l'apologétique au sens le plus large pour être vraiment utile et pratique?

Telles sont les deux questions auxquelles je voudrais répondre sans trop de longueurs.

I

L'apologétique proprement dite, l'étude scientifique des motifs de crédibilité a naturellement sa place dans une Revue apologétique. Dans une *Revue d'Apologétique*, pratique ou non, elle serait même l'objet principal. lité, études spéciales sur ces motifs, sur le rôle qu'ils ont Etudes spéciales sur l'un ou l'autre des motifs de crédibilité, études générales sur ces motifs, sur le rôle qu'ils ont à jouer dans l'acte de foi, sur la certitude qu'ils comportent, sur les conditions auxquelles ils doivent satisfaire tant au point de vue naturel, qu'au point de vue surnaturel, études sur la méthode de l'apologétique, sur les rapports qu'elle a avec les autres sciences humaines et divines, études sur l'acte de foi, terme de l'apologétique, et autres études du même genre me paraissant particulièrement opportunes dans une revue apologétique. C'est ce que le titre avant tout paraît promettre, et pour mon compte personnel, c'est ce que j'attends tout d'abord quand je renouvelle mon abonnement. Depuis un demi-siècle surtout, cette apologétique a fait des progrès incontestables, auxquels la Revue n'a pas été étrangère. Il en reste encore à faire. Ne devrait-elle pas être l'organe spécialement chargé de les promouvoir?

La discussion sur l'un ou l'autre des motifs de crédibilité amènera des progrès de détail. L'argument tiré de l'excellence transcendante du christianisme,celui des prophéties messianiques, entre autres, gagneraient encore à être repris au moins une fois.

Parmi les progrès d'ensemble à réaliser, une sérieuse modification du plan généralement suivi me paraît des plus désirables.

On a déjà discuté, même dans la Revue, sur les avantages respectifs des deux étapes, ou de l'étape unique dans la démonstration catholique. Que l'on adopte l'une ou l'autre méthode, il me paraît important de mettre d'abord le lecteur, s'il s'agit d'un manuel, l'auditeur

s'il s'agit d'un cours, en présence de faits concrets qui frappent et s'imposent. Les considérations abstraites et philosophiques ne viendront qu'au second plan. Elles seront d'ailleurs moins abstraites, et par conséquent moins rebutantes pour la généralité des esprits. Elles se verront d'ailleurs élaguées d'une foule de difficultueuses inutilités.

Dans l'apologétique à une seule étape, mettre d'abord le lecteur en présence de l'Eglise catholique actuelle-Telle qu'elle est, telle que l'histoire générale nous la fait saisir, elle porte des marques de son origine divine. Elle est de Dieu, donc vraie dans ce qu'elle enseigne; donc J.-C. qu'elle nous affirme être son fondateur, est comme son enseignement nous le dit, envoyé de Dieu et fils de Dieu. Voilà les faits. Mais Dieu peut-il enseigner, peut-il enseigner par J.-C., par l'Eglise? Peut-il nous imposer une religion ainsi révélée? Peut-il nous mettre dans l'obligation de l'accepter? En a-t-il le droit? Toutes ces questions philosophiques et dont alors on saisit mieux toute la portée concrète gagnent à n'être posées qu'en second lieu.

Dans l'apologétique à deux étapes, on mettra le lecteur tout d'abord en présence de J.-C. Jésus-Christ fonde une société, prêche une doctrine, et prétend avoir de Dieu mission de le faire; et à l'appui de ses prétentions il apporte des miracles. Dieu a-t-il le droit de nous imposer ainsi une forme déterminée de religion? Nous, qui connaissons le fait de la Révélation chrétienne, avons-nous le devoir de l'accepter? Avons-nous le droit de nous faire une autre religion, ou de n'en avoir aucune? Avons-nous l'obligation de croire et de vivre en disciples de Jésus-Christ? Les sociétés sont-elles obligées elles aussi de tenir compte de la Révélation? C'est toute la question à résoudre dans la première étape. Il reste à montrer dans la seconde l'identité du christianisme et du catholicisme.

Ne font plus partie nécessaire de l'apologétique les difficiles études sur le besoin et le devoir que nous avons de pratiquer une religion, sur l'obligation qui nous incombe de rechercher avant même de la connaître s'il ne se trouverait pas quelque part une religion divinement révélée. Le syllabus, c'est-à-dire l'Eglise, enseigne l'obligation d'être chrétien et catholique, et non pas seulement d'avoir une religion quelconque. Le ca-

tholicisme seul est la religion qui s'impose, et que Dieu impose. Il y a de ce côté un réel et important progrès à réaliser dans la manière d'organiser nos traités.

Telle est ma réponse en ce qui concerne l'apologétique proprement dite. D'autres améliorations sans doute seront demandées. Je m'en voudrais d'autant plus d'insister davantage, que répondre à la seconde question me paraît mieux encore entrer dans les vues des promoteurs de l'enquête.

II

Que doit comprendre pour être utile et pratique l'apologétique au sens le plus large du mot?

Tout d'abord, en dehors des motifs de crédibilité valables pour tous, il en est de valeur relative et qui se sont révélés efficaces sur certains esprits. L'apologétique gagnerait à leur faire une place, ne fût-ce que pour les discuter. Elle le fera en étudiant les conversions anciennes ou récentes, les retours à la foi. La conversion de Newmann, de Brunetière, de Huysmans, ne sont pas les seules qui puissent instruire en intéressant.

Parmi nos contemporains, il en est à qui pour croire il ne manque que de connaître le contenu même de la foi. Des exposés partiels et détaillés, ou des aperçus synthétiques des points les plus fondamentaux et les plus vitaux de notre dogme, de notre morale, de notre ascétique et même de notre mystique sont doués d'une grande valeur apologétique, surtout quand leurs auteurs sont vraiment avertis de la tournure d'esprit et des préoccupations de nos contemporains du dehors. Les récents articles sur la grâce, le péché originel et l'humanisme me semblent des modèles du genre.

L'histoire, l'exégèse, les sciences naturelles, surtout les sciences biologiques et géologiques, ne sont pas des étrangères en apologétique. Contre une certaine histoire, une certaine exégèse, une certaine science qui visent à fournir des raisons de ne pas croire l'apologiste pratiquera la défensive et la contre-offensive. Il fera venir à son secours, l'historien, l'exégète, le savant qui ne veulent être qu'historien, exégète et savant.

En fait, d'*histoire*, celle des origines chrétiennes a donné, je crois, son maximum de rendement en apologétique. Les positions irréductibles d'historiens catho-

liques et incroyants en matière d'origines chrétiennes ne mettent généralement pas aux prises deux histoires, c'est-à-dire deux séries de textes ou deux séries de faits. C'est deux interprétations des faits, deux philosophies religieuses qui sont en opposition. Je crois que l'apologiste peut actuellement laisser en repos l'histoire des origines, il sera temps d'y revenir si de nouveaux textes sont mis à jour. En attendant, l'apologiste gagnerait davantage à étudier le Moyen Age. Aux XII[e] et XIII[e] siècle, l'Eglise en Europe est tout, ou peu s'en faut. Etudier la doctrine, les institutions politiques et sociales, l'art même de cette époque, c'est faire connaître, faire comprendre et souvent faire aimer l'Eglise à son apogée. La doctrine et l'art du moyen âge ont leurs admirateurs et leurs détracteurs à priori. Les faire connaître sera le plus souvent diminuer le nombre de ceux-ci pour augmenter le nombre de ceux-là. Il y a aussi une politique du temps de saint Louis qui n'est ni celle de Louis XIV, ni celle de la Constituante et de la République. La faire connaître n'est pas desservir l'Eglise. Si invraisemblable que cela puisse paraître à ceux qui s'imaginent qu'en politique tout est mauvais, c'est faire d'excellente apologétique. Ceux à qui répugne la République, tout autant que ceux à qui répugne la monarchie absolue ne peuvent-ils se laisser gagner par ce qu'il y a de plus séduisant, de moins absolu, de plus harmonieux et de plus humain dans la politique chrétienne du meilleur moyen âge. Et à l'Eglise, puissance suprême en ce temps-là, à l'Eglise inspiratrice de cette politique, ira leur admiration, leur sympathie, presque leur foi.

Comment utiliser l'*exégèse* en apologétique? De plus clairvoyants et de plus compétents le diront. Mais, je le confesse à ma grande honte, les encouragements pourtant répétés du S. Office ne me l'ont pas encore fait apercevoir bien clairement.

Comment actuellement tirer parti en apologétique des sciences *naturelles et biologiques?* Jadis, dans la Revue elle-même d'intéressants articles de Mgr Périer, malheusement interrompus, nous l'ont fait entrevoir. En tout cas, il y a mieux à faire que de batailler pour ou contre l'antiquité de l'homme, pour ou contre l'évolution des espèces. Il est bien clair que la foi n'est pas en jeu dans ces discussions. Quels que soient les faits, la foi n'est pas atteinte. L'origine de la vie, la constitution

intime de la matière soulèvent des problèmes intéressants pour la philosophie chrétienne sinon même pour la foi. Il y a donc là un poste d'observation tout indiqué pour l'apologiste.

La *Philosophie*, plus encore que l'histoire, l'exégèse et la science, doit être en bonne place dans une *Revue apologétique*. Décrire, expliquer, démasquer, et si possible ébranler les diverses attitudes philosophiques qui rendent impossible ou injustifiable la foi chrétienne et catholique, est un vaste programme. Le matérialisme, le positivisme, le Kantisme lui-même sont peut-être aujourd'hui moins dangereux qu'au dernier siècle. Il reste d'autres formes de l'antidogmatisme, et sinon le Kantisme proprement dit, tout ce que l'on peut appeler la queue du Kantisme, l'intuitionisme, le voluntarisme, le pragmatisme. Il reste aussi des formes voilées de panthéisme, il reste un naturalisme moins grossier, mais plus séduisant et plus dangereux que le matérialisme. L'apologiste doit serrer de près ces systèmes et il doit en montrer les insuffisances et les erreurs; il ne doit pas non plus ignorer la parcelle de vérité qu'on trouve en quelques-uns d'entre eux et les rend partiellement utilisables. Sur ce partage du vrai et du faux, l'avant-dernier mot est encore à dire.

Il n'est pas jusque à la *littérature* et à la *critique littéraire* et même *artistique* qui ne se prêtent à des points de vue apologétiques, puisque poètes, romanciers, dramaturges et artistes peuvent acheminer vers nos croyances ou au contraire en détourner.

N'en concluons pas que la Revue apologétique doive devenir une sorte de Revue *universelle*. Littérature, philosophie, sciences, exégèse et histoire y seront toujours envisagées du point de vue de la foi. C'est là toute sa raison d'être.

Elle aurait tort aussi de vouloir imiter les Journaux et Revues *documentaires*, en ouvrant ses pages à la reproduction intégrale des actes officiels du Saint-Siège ou de l'épiscopat. Elle n'a pas à remplacer les Semaines religieuses ou le *Commentarium Officiale Sanctae Sedis*. Qu'elle n'essaie pas non plus de rivaliser avec telle autre revue universelle et documentaire en son genre et dont une bonne partie du clergé s'est montré l'ami.

Que la Revue apologétique fasse de l'Apologétique dans les deux sens du mot. Qu'elle vise à être de plus en plus, et de plus en plus uniquement, ce que son nom promet.

C'est sa mission et cette mission lui ouvre un champ d'action suffisamment vaste et le moyen de faire œuvre utile. A d'autres revues d'autres besognes. Victor Lenoir

II. — Actualités et Documents

Les Veilleurs (« Tiers-Ordre » protestant[1])

Origine. — Trente années, et plus, de ministère pastoral ont ouvert les yeux de M. le pasteur Wilfred Monod « sur les lacunes de la piété protestante en France ». Par piété, il ne désigne pas « les manifestations extérieures du zèle religieux dans le domaine de la propagande missionnaire ou des applications sociales de l'Evangile »; il entend ce terme « au sens plus ordinaire et traditionnel »; en parlant de pratiques de piété, il emploie ce mot « au sens restreint où les catholiques parlent d'un chrétien pratiquant ».

Cependant son ministère à Paris le plaça « promptement en relation avec de jeunes âmes ardentes, mais tourmentées, qui cherchaient à mettre leur conduite en harmonie avec les préceptes de l'Evangile, avec « l'extraordinaire » du Sermon sur la montagne, avec la « folie de la Croix ». Quelques années, ou seulement quelques mois, s'écoulaient: quel chemin avaient suivi finalement ces âmes? Les unes s'étaient orientées vers le catholicisme, les autres étaient retournées au monde. Pourquoi? Faute d'une organisation qui les encadrât d'une manière à la fois plus étroite et plus souple, que la collectivité paroissiale, ou qu'une Eglise inhabile à offrir les secours d'une direction spirituelle vraiment organisée. Malheur aux isolés! »

De ces expériences douloureuses, M. Wilfred Monod tira la conclusion qu'il fallait grouper d'une manière nouvelle ces jeunes forces. « Les réunions d'anciens catéchumènes sont, dit-il, excellentes, mais elles ne diffèrent pas beaucoup des associations d'anciens élèves, formées autour des établissements universitaires ». Il lui sembla donc que l'essentiel était de lier « en un faisceau les âmes résolues à cultiver *méthodiquement* leur

1. D'après la brochure de M. Wilfred Monod, *Les Veilleurs (« Tiers-Ordre » protestant)*, 28 p., in-8, Paris (sans date, fin de 1923 ou 1924). Voir aussi P. Dudon, *Un Tiers-Ordre protestant*, dans les *Etudes*, 5 août 1924, p. 298-305.

vie intérieure et à s'affranchir, *en commun*, d'un joug social qui paralyse les aspirations évangéliques vers la sainteté, vers la consécration. »

De là naquit la pensée de former un tiers-ordre pour les chrétiens fervents, quel que soit leur âge, quelle que soit leur condition. Ce projet caressé déjà depuis 1908 murit lentement et prit corps surtout durant la guerre. On lira dans la brochure de M. W. Monod ou plus commodément dans les *Etudes* du 5 août 1924 la genèse de cette institution. On verra les tâtonnements auxquels elle a donné lieu et comment elle a été décidée à la suite d'appels pressants venus de protestants qui désiraient pratiquer avec ferveur la vie chrétienne.

Le Tiers-Ordre fut fondé le 20 avril 1923. Mais laissons la parole à M. Wilfred Monod. « C'était le 20 avril, au soir, à l'heure même où trente et un ans auparavant j'avais reçu l'imposition des mains en vue du saint ministère, à l'Oratoire. Nous étions une douzaine dans mon cabinet de travail, sanctifié par le souvenir d'un héros obscur de la foi; dans cette chambre, j'avais fait prendre les engagements du prosélyte à un tuberculeux de la guerre, sorti du désespoir et de l'incrédulité par l'Evangile, admis à la Sainte-Cène; et, dans cette même pièce, quelques mois plus tard, ce jeune homme était venu m'annoncer sa condamnation à mort par les médecins, calme, d'une sérénité presque souriante; et nous avions prié ensemble. Je rappelai ces grands souvenirs. Puis j'exposai les deux idées maîtresses qui s'imposaient à notre conscience: travailler à enrichir la piété protestante, collaborer à la reconstruction de l'Europe; or, pour tirer celle-ci du gouffre, il faut plus que le christianisme, il faut une chrétienté.

« Je rappelai que le terme de « Tiers-Ordre», employé par des protestants, n'offrait pas, comme au sein du catholicisme, un sens « technique », en quelque sorte, puisque nous ne possédons pas d'Ordres religieux, mais il revêt pour nous une signification morale, s'il s'agit d'une confrérie laïque ainsi définie par le R. P. Ubald: « Une association d'hommes et de femmes unis entre eux, et trouvant, sans sortir du monde, une partie de la force et de la paix qu'apporte la vie *religieuse* » (c'est-à-dire monacale). Un Tiers-Ordre protestant, si l'on garde l'expression entre guillemets, sera donc le rappel d'un idéal, jadis réalisé par François d'Assise, dans les cadres

et sous les formes du catholicisme romain, mais que l'on peut réaliser ailleurs, en l'adaptant aux principes évangéliques.

« Au surplus, pour éviter toute équivoque, toute apparence de glissement vers l'église papale, je déclarai que *Les Veilleurs* se réclamaient non de saint François, mais de Pierre Valdo, le riche Lyonnais, qui, un siècle avant le Poverello, s'était dépouillé de ses biens, et qui, à la différence du saint, s'était consacré à la propagation de la Bible...

Après lecture en commun des Béatitudes, le projet suivant fut adopté, constitutif de la Fraternité des *Veilleurs*. »

Le Tiers-Ordre. — De ce document qui remplit sept pages de petit texte serré, nous retenons les traits principaux.

1. *Les principes (But)*. — 1... Il est fondé une association chrétienne de « Veilleurs » qui se proposent de mettre leur conduite journalière en harmonie avec l'esprit des « Béatitudes »: esprit de *joie*, *de simplicité*, *de miséricorde*.

2. Les « Veilleurs » n'organisent pas une œuvre nouvelle... Ils aspirent à fortifier leur capacité de vision religieuse et de rayonnement spirituel par la prière secrète, la discipline volontaire et l'amour qui sert.

4. Sans être liés par la formule d'un dogme ou la lettre d'un statut, les « Veilleurs » affirment qu'ils tendent à simplifier systématiquement leur existence, non par contrainte, mais par délibération intime, par respect d'eux-mêmes, par amour du prochain, par intelligence des « signes des temps », par obéissance volontaire à l'idéal du Sermon sur la montagne. Ils s'affranchiront de certaines dépenses pour conquérir le pouvoir de donner; de certaines obligations mondaines, pour conquérir le loisir au service des frères; du qu'en dira-t-on, pour conquérir la pleine liberté de conscience, le droit de se vouer joyeusement à toute cause juste et impopulaire.

5... Les « Veilleurs » croient donc à la valeur spirituelle et sociale du sacrifice; ils veulent s'abstenir, non seulement de tout ce qui peut l'être pour le prochain...

6. En résumé, les « Veilleurs » évoquent les figures des héros de sainteté dans la communion desquels ils s'efforcent de marcher: Pierre Valdo, François d'Assise,

Jean Huss, Blaise Pascal, Jean-Frédéric Oberlin, David Livingstone, Alexandre Vinet (On remarquera que Calvin est omis).

Ils forment entre eux une ligue pour la vie sainte et simple; une confrérie ou camaraderie d'associés qui, sur les ruines d'une civilisation et dans la courageuse espérance d'une ère nouvelle, veulent esquisser pratiquement, au sein de nos Eglises protestantes, une moderne *Imitation de Jésus-Christ*.

II. *La règle (Moyens)*. — 1. *Au cours de chaque journée*, trois exercices spirituels. Le matin: lecture biblique et prière. — Au milieu du jour: élévation en communion avec les « Veilleurs », et récitation des Béatitudes. — Le soir: examen de conscience et action de grâces.

Le vendredi, en souvenir du Calvaire, les « Tertiaires » se recueillent en esprit au pied de la Croix, et ils transcrivent pieusement, sur un cahier consacré (sic), soit un passage des Ecritures, soit quelque hommage ancien ou moderne, rendu dans l'Eglise ou hors de l'Eglise, à Notre-Seigneur Jésus-Christ...

A. Esprit de joie...

B. Esprit de simplicité...

C. Esprit de miséricorde...

2. *Au commencement de chaque semaine*, sauf le cas d'impossibilité réelle, les « Veilleurs » se mêlent à leurs coreligionnaires pour le culte public, sans tenir compte de la personnalité du prédicateur. Ils fortifient l'Eglise locale par tous les moyens en leur pouvoir. Disciplinés, ils combattent en eux-mêmes la tendance au dilettantisme, à la fantaisie...

3. *Au début de chaque mois*, les « Veilleurs » sont en possession d'une pensée biblique, d'une devise morale ou d'un mot d'ordre, adaptés à la saison de l'année et au cycle des fêtes chrétiennes... Voici les sujets mensuels de méditation proposés pour un calendrier perpétuel à l'usage des chrétiens protestants.

LES TROIS PILIERS

Janvier: *Veiller* (silence, solitude, sacrifice).

Février: *Prier* (foi, intercession, adoration).

Mars: *Penser* (méditation des Ecritures).

LE MEME, HIER, AUJOURD'HUI, ETERNELLEMENT

Avril: *Il a souffert*. — Jésus-Christ, l'Homme de douleurs (Heureux les persécutés).

Mai: *Il vit.* — Jésus, Lumière du monde (Heureux ceux qui ont le cœur pur, ils verront Dieu).

Juin: *Il régnera.* — Jésus-Christ, le chef prédestiné (Heureux les débonnaires, ils posséderont la terre).

L'ACCORD PARFAIT

Août: *Simplicité* (Heureux ceux qui ont l'esprit de pauvreté).

Septembre: *Miséricorde* (Heureux les miséricordieux).

Juillet: *Joie* (Heureux les pacificateurs).

LA TRIPLE VICTOIRE

Octobre: *le passé aboli: le pardon du Père* (Heureux ceux qui pleurent, ils seront consolés).

Novembre: *le présent transfiguré: la sainteté par l'Esprit* (Heureux les affamés de justice, ils seront rassasiés).

Décembre: *l'avenir conquis: la vie éternelle* (Seigneur, à qui d'autre irions-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle...)

4. *Au seuil de l'an nouveau*, en janvier, les « Veilleurs » se réunissent pour entendre la Déclaration de principes du Tiers-Ordre protestant...

III. *Les statuts (organisation)* se rapportent à la direction de l'œuvre, l'âge d'admission (à partir de 18 ans), la candidature, la carte d'affilié, les cotisations ,le fonctionnement. Retenons ce qui regarde le noviciat. « Tous les affiliés du Tiers-Ordre, sans exception, commencent par être novices, pendant l'année où l'on s'entraîne, où l'on éprouve ses capacités de concentration spirituelle. Le noviciat prend fin au deuxième mois de janvier qui suit l'affiliation. La carte de *novice* est remplacée, alors, par celle d'*observant*.

Tous les Tertiaires ont les mêmes droits, sinon les mêmes *responsabilités*. Le noviciat, s'il constitue une mesure de prudence, est surtout un privilège. Il représente une grande marque de respect pour l'idéal des *Veilleurs*.

Portée apologétique. — L'avenir montrera ce que vaut la tentative de M. Wilfred Monod. En tout cas, elle intéresse au plus haut point l'apologétique catholique et à ce titre il était utile d'en donner connaissance aux lecteurs de la Revue. Ces faits montrent que le protestantisme ne suffit pas aux aspirations des âmes profondément chrétiennes. Par ailleurs, nous voilà bien loin de la théologie glaciale de Calvin qui a été rayé du nombre

des patrons du Tiers-Ordre et qui n'aurait pas assez d'anathèmes pour ceux qui méconnaissent la lettre et l'esprit de son *Institution chrétienne*.

« La règle est empruntée aux pratiques séculaires des religieux et des catholiques excellents; ce décalque ascétique n'est pas pour nous déplaire; il y a des moyens de se gouverner soi-même qui ont fait leurs preuves ».
P. Dudon.

Le cinéma à la campagne

Il n'y a pas à démontrer l'utilité du cinéma à la campagne. Il aide à lutter contre l'isolement, contre le manque de plaisirs honnêtes, à contre-balancer la séduction des grandes villes et retenir au village tant de travailleurs indispensables.

1° *Equipement d'un cinéma rural.* — Le cinéma est possible presque partout maintenant à la campagne. A défaut d'électricité, on peut utiliser l'oxiaccytélinique.

L'appareil est facile à trouver. Plusieurs maisons offrent des films intéressants, de toute sécurité, à bon compte et même gratuits. Mais la salle? Tel s'est procuré une baraque Adrian en attendant mieux, tel autre se sert d'une grange, tel autre s'installe dans une salle de bal.

2° *Les bons films. Où les trouver?* — On peut en toute sécurité s'adresser à *La Bonne Presse* et à *l'Etoile*, 49, boulevard Saint-Germain, Paris. Les prix varient selon l'intérêt et la nouveauté du sujet.

Le *Bon Cinéma* de la maison Gaumont possède une série très intéressante qui a été revue et corrigée par l'abbé Le Flock. Demandez les catalogues.

Le *Cinéma à la campagne* (23, rue Molière, Paris) qui est une annexe de la *Conférence au village*, a un choix qui, sans être varié, mérite d'être signalé. La location n'est que de 0 fr. 02 le mètre, tandis qu'elle est ailleurs 0 fr. 04 ou 0 fr. 05. Si vous vous adressez à cette maison, insistez pour qu'on raye sur la liste les sujets d'allure grivoise qu'on ne peut présenter à un public qui se respecte.

Le *Ministère de l'Agriculture* prête gratuitement des films. Il suffit de s'adresser par l'intermédiaire du Syndicat agricole à la Cinémathèque, 41, rue Gay-Lussac, Paris, et de payer le port aller et retour.

Aux termes du décret du 17 décembre 1923 (voir

Journal officiel du 18 décembre 1923), sont autorisés à demander des films agricoles, dans un but de propagande et de vulgarisation, les établissements d'enseignement, les collectivités agricoles, les syndicats agricoles, les personnalités qualifiées.

Toute demande de films agricoles est adressée à l'Office agricole du département du demandeur. Quant aux envois, ils ne sont faits qu'aux personnes ou collectivités avec lesquelles le ministère de l'Agriculture dispose de la franchise postale.

L'envoi du catalogue est gratuit comme les prêts. Ceux-ci sont faits pour une durée maxima de quinze jours, sauf autorisation spéciale. Il est d'ailleurs à noter qu'il ne peut être envoyé simultanément plus de dix films par département.

Faut-il ajouter que le succès continu exige un programme varié. A des sujets instructifs et documentaires on pourra joindre un beau drame, une scène comique. Pourquoi ne montrerait-on pas Charlot battant sa femme, du moment qu'il ne frappe pas trop fort et qu'ils se réconcilient avant la fin?

3° *Quel appareil adopter?* — Les modèles sont nombreux et de prix variables. On peut s'adresser à la Bonne Presse, à Pathé, à Gaumont, à Guilbert. Le type « Cinéma éducateur » de la maison Mollier, 40, rue Vignon, Paris, est particulièrement recommandé. Prix de l'appareil, 970 fr. (avec socle et coffre, 1.080 fr.). Résistance pour 110 volts, 66 fr.; pour 220 volts, 116 francs. Table, pieds métalliques réglables, 190 fr.; lampe de rechange, 8 fr.

Pour un appareil de grande exploitation, il y a intérêt à s'adresser à M. Juliat, Inter Cinéma, 24, rue de Trévise, Paris.

Après avoir traité et réglé l'achat, on obtiendra 5 % de remise en *envoyant la facture à M. Marchand*, Promoteur du Cinéma en famille et au village, 29, rue Cortambert, Paris 6e.

4° *Faut-il faire payer?* — Oui, dans les localités qui ne sont pas réellement pauvres. Le spectateur apprécie mieux ce qui lui coûte quelque chose. Les séances d'éducation populaire qui sont déclarées comme telles, sont, quoique payantes, exonérées de tout droit. Dans ce cas, il est nécessaire de projeter quelque sujet documentaire ou instructif.

D'ailleurs, pourquoi ne pas fonder une association d'éducation populaire? Cette association permettrait d'acheter ou de louer, grâce à des cotisations, de beaux et bons films, et d'obtenir à la fois un abonnement à la société des auteurs et l'exonération de la taxe sur les spectacles.

On cite un bourg de Seine-et-Oise qui compte 1.100 habitants et où s'est fondée en 1922 une « Association d'éducation populaire » dont l'une des premières initiatives a été l'organisation de séances cinématographiques. Le groupement utilise un appareil d'exploitation. Le local est la salle paroissiale dont les catholiques ont la direction et la gestion vis-à-vis des autres sociétés de la localité. Du 15 décembre 1923 au 6 avril 1924, il y a eu 18 représentations cinématographiques de quinzaine, le samedi en soirée, le dimanche en matinée. Le prix des places a été établi comme suit: Premières, 1 fr. 50; secondes, 1 fr.; enfants, 0 fr. 50. La délivrance et le contrôle des billets, l'entretien de la salle et de l'appareil étaient assurés par les membres de l'Association qui n'étaient pas rétribués. Les opérateurs ont reçu une gratification en fin de saison. Les autres charges de l'association sont les petites réparations de la salle, les impôts, l'assurance, la consommation du gaz pour le fonctionnement de l'appareil et l'éclairage de la salle.

Les séances ont eu un beau succès durant toute la saison, comme il résulte du chiffre global des entrées: premières, 1.151; secondes, 940; enfants, 1.024. Aux bénéfices produits par le prix des places, il faut ajouter ceux qui ont été acquis par la vente des bonbons, oranges...

(D'après les *Dossiers de l'Action populaire*, 25 juillet 1924, et d'après les renseignements fournis par M. Marchand, Promoteur du Cinéma en famille).

Livres déposés aux bureaux de la Revue

P. Boumard, *Formation chrétienne de l'âme*, 2e série, Avis de piété : La prière, les défauts, les vertus, in-16 de 304 p., Paris, Lethielleux, 1924, 6 fr.

Paillettes d'Or, 19e série (1922-23-24), in-18 de 118 p., Avignon, Aubanel, 1924, 1 fr.

G.C., *Lectures choisies pour le temps de la Retraite* (extraites des œuvres de Bossuet), in-8° de VIII-432 p., Paris, Lethielleux, 1923, 10 fr.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G1E D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

Aux Origines du Dogme Chrétien :

Le mystère de l'Incarnation

(Fin)[1].

IV. — La Gloire du Fils.

Mais, avant que fût écrit le Prologue du quatrième Evangile, — quelqu'un dont nous n'avons presque pas encore parlé, mais qui domine de sa petite taille tout le christianisme primitif, Saul de Tarse, préoccupé de trouver pour ses lecteurs des formules dogmatiques qui déborderaient tous les cadres juifs, avait déjà écrit, pour exprimer le mystère de l'Incarnation, deux ou trois pages décisives, et quelques versets vainqueurs. Ces textes sont antérieurs de trente ou quarante ans à ceux que nous venons d'étudier : nous sommes bien en retard pour les lire et les utiliser[2].

Il valait mieux montrer d'abord que le témoignage évangélique se soutient seul, sans le secours d'aucun arc-boutant étayé au dehors. Mais le moment est venu de marquer les positions de saint Paul, en nous souvenant de cette indépendance dont il s'est toujours vanté et dont il tirait argument pour mieux souligner l'absolue concordance de son enseignement avec celui des autres apôtres[3].

Il n'avait pas été le témoin de la vie terrestre du

1. Voir *Revue Apologétique*, 1er et 15 novembre, 1er décembre 1924.
2. Les plus importants sont ceux de l'Epître aux Colossiens, I, 15-20, II, 3, 9; et surtout celui des Phil. II, 5-11, qui est au sommet de toute christologie. Nous citerons d'autres passages au cours de cette étude. Cf. Lévesque, P.S.S., *Comment Saint Paul prouve la divinité de Jésus-Christ*, Beauchesne, 1918, un petit chef-d'œuvre d'orfèvrerie scripturaire.
3. Gal. I, 11-II, 10.

Christ, de cette nature humaine qui portait en elle les signes de la divinité sans jouir encore des droits et de la gloire auxquels elle aurait pu prétendre. Le Jésus qui était apparu à Paul, sur le chemin de Damas[1], c'était le Christ ressuscité, chez lequel le mystère était achevé, et dont le corps et l'âme étaient enfin dans l'état logiquement exigé par la dignité de la personne. De telle sorte que la vision fragmentaire et comme successive à laquelle s'arrêtent les Evangélistes, est remplacée chez l'Apôtre des Gentils par une vision unique, où l'humanité du Sauveur s'est accordée à la divinité sans se confondre avec elle. Et étant données l'étroitesse anthropomorphique de notre regard intellectuel, et la pauvreté de notre vocabulaire humain pour exprimer les choses invisibles, les mêmes mots sont exposés à traduire la divinité de la personne et la gloire de la nature humaine. Car cette gloire de la Résurrection, c'est celle qui est conforme aux exigences et aux droits de la personne. L'une et l'autre sont divines, en des sens différents, — l'une, la gloire, parce qu'elle est l'état naturel d'une nature humaine qui est celle de Dieu, — l'autre, la personne, parce qu'elle est absolument Dieu de toute éternité.

C'est la doctrine du Quatrième Evangile, mais vue de l'autre côté du tombeau demeuré vide le troisième jour. Et l'interversion des valeurs doctrinales ne modifie pas le total dogmatique. Le Sauveur en Judée et en Galilée parle avant la Résurrection, et l'Apôtre écrit après le jour de Pâques. L'Evangile dit : les caractères et les signes extraordinaires, supérieurs, divins, de l'humanité de Jésus, sont la preuve qu'en dépit de ses humiliations il est le Fils de Dieu et qu'il ressuscitera un jour. Et saint Paul enseigne : la Résurrection et la gloire du Fils sont la preuve que les humiliations où vous l'avez connu et aimé n'étaient pas conformes à ses vrais droits, et que l'état pitoyable où nous l'avons vu réduit n'était point celui auquel il aurait pu prétendre. La divinité est désormais transparente à tra-

1. I Cor., XV, 8, et alibi.

vers une humanité conforme, et le mystère de l'une et le mystère de l'autre se confondent en un seul, celui de la Gloire. — Un tel regard posé sur le Christ et sur l'unité de tout son mystère nous exposerait au monophysisme, si d'abord nous pouvions oublier le témoignage des Evangiles, et si par ailleurs saint Paul ne prenait soin de nous résumer l'histoire humaine du Sauveur en quelques traits concrets qui sont l'A et l'Ω de toute la Rédemption : d'une part la naissance du Christ formé dans le sein d'une femme[1], de l'autre sa mort en croix sous Ponce-Pilate[2]. Et l'Apôtre qui tout à l'heure déclarait n'avoir jamais vu que le Christ ressuscité déclare ailleurs ne connaître que Jésus crucifié[3].

La route dogmatique est donc aussi nette, aussi précise que dans les quatre Evangiles, et fidèle à l'avance au dessin de Chalcédoine. Mais ces précautions une fois prises, ces limites une fois marquées, que l'on permette donc à l'Apôtre de s'abandonner à son génie, ou plutôt au Saint-Esprit ; et qu'au lieu de nous parler du Verbe fait chair, il nous entretienne du Christ assis à la droite du Père. Le Christ, c'est cet être uniqué, né avant toute créature et constitué dans la gloire qu'exige cette naissance éternelle : constitué dans sa nature humaine, car s'il s'agit de ses prérogatives proprement divines, elles sont sans histoire et sans incidents, sans progrès comme sans éclipse. La nature humaine au contraire a une histoire mortelle que saint Paul n'ignore pas, mais où il ne la contemple pas volontiers, n'en ayant pas été le témoin. Il préfère la voir telle qu'elle est aujourd'hui, en pleine gloire, telle qu'elle aurait dû toujours être si le péché de l'homme n'avait quelque temps retardé l'accomplissement du mystère du Fils de Dieu. Ce mystère maintenant achevé est désormais digne des exigences divines ; et, puisque le Christ est ressuscité et sa nature humaine glorifiée, on peut sans hésitation donner au Fils éternel

1. Gal., IV, 4.
2. I Cor., XV, 3, etc.
3. I Cor., II, 2.

ce nom historique de Christ qui rayonne aujourd'hui dans les cieux, où il est élevé jusqu'à la royauté de la Personne. La Personne même éternelle peut porter ce nom qui est maintenant un nom de gloire, *devant qui tout genou fléchit au ciel, sur terre, et dans les enfers.*

Tel est ce raccourci puissant qui contraste avec l'énoncé du mystère *par paliers* que fournira plus tard le Prologue de saint Jean ; et cette vision d'unité conduit à des audaces de vocabulaire qui déconcertent le lecteur qui n'accepterait pas de se placer au point de vue de saint Paul. Le texte des *Philippiens* par exemple semble écrit comme si le Fils de Dieu en son éternité s'appelait déjà le Christ ; et le mystère d'humiliation, puis de glorification, dont la nature humaine a été le sujet, est — très légitimement d'ailleurs — attribué au Fils comme si durant la Passion une atteinte avait été portée aux droits de Dieu : ce qui est du reste encore exact, — mais qui ne doit pourtant pas être entendu comme si la nature divine avait souffert de cette *Kénose*[1].

C'est ici qu'on retrouve toute la force de la source originelle où prend naissance le christianisme. En nous invitant à donner au Fils éternel, même en son éternité, le nom de Christ, saint Paul se rappelle et nous rappelle que le mystère de la divinité a été vu à travers l'humanité, et que c'est comme Christ, c'est-à-dire comme Fils incarné, que le Fils nous a été donné.

Nous ne connaîtrions rien du mystère trinitaire et invisible si nous n'avions pas vu l'humanité historique et tangible du Christ ; et bien que saint Paul n'ait plus à rappeler les miracles de la vie mortelle, puisqu'il tient maintenant le plus grand de tous les signes, à savoir la résurrection elle-même, — c'est encore à travers la gloire de l'humanité qu'il affirme la gloire éter-

1. *Kénose*, un mot de la langue théologique savante, vient du grec et du verbe εκενωσεν employé par Saint Paul dans *Philippiens*, II, 7, pour parler des abaissements du Christ. La Vulgate a très bien traduit par : exinanivit, il *s'est vidé*, au sens étymologique de εκενωσεν .

nelle et infinie. Le Christ est glorifié, — donc Dieu est vivant.

Quant au Fils de Dieu, certes il a toujours été Fils ; mais si l'on considère sa nature humaine, on peut dire qu'elle n'a vraiment été ce qu'elle devait être qu'à partir de la Résurrection, et dans ce sens-là, elle n'a été constituée dans son être parfait qu'à ce moment. On peut donc, à travers elle, dire que le Christ a été constitué Fils de Dieu, par où il faut entendre : établi dans tous ses droits à cette heure suprême et victorieuse. Ce serait décidément le sens de Rom. I, 4.

En somme, unité de la personne, — mais de la personne vue à travers la nature humaine, laquelle n'ayant pas toujours été ce qu'elle avait le droit d'être, introduit dans le mystère du Fils une histoire et des variations que l'éternité n'aurait pas connues. Aujourd'hui, après l'achèvement du mystère, la sainte humanité participe à la gloire de Dieu ; et nous, qui connaissons mieux l'humanité que la divinité, nous pouvons donner au Fils de Dieu, même en son éternité, ces noms historiques désormais exaltés.

Tel est probablement le cadre intellectuel où il faut accepter de se mouvoir si l'on veut comprendre les textes christologiques de saint Paul. Qu'on veuille bien remarquer que ce n'est pas tout à fait la position du Prologue du quatrième Evangile. Celui-ci parle du Fils avant son Incarnation, et ne lui donne à ce moment que ses noms éternels. Il le contemple hors de l'humanité, accomplissant les œuvres créatrices comme Verbe du Père. Saint Paul a eu l'audace — une audace que toute la piété chrétienne continue d'imiter tous les jours — de lui donner dès ce moment éternel le nom de Christ et même le nom de Jésus : *in ipso condita sunt universa, et in ipso creata sunt ;* mais du coup l'Apôtre voit les relations trinitaires à travers les réalités temporelles et créées, et sans hésitation d'ailleurs, puisque la Résurrection a désormais fini d'accorder les unes aux autres[1].

1. Ce raccourci prépare à la langue chrétienne quelques-uns de ses effets les plus beaux. On prendra l'habitude d'appeler du nom

En parlant de la sorte, saint Paul se place bien à sa date, entre les Evangiles et le Prologue. Aux Evangiles, il continue d'emprunter l'habitude de ne nommer la personne divine qu'à travers la nature humaine ; mais il annonce, il prépare, il exige déjà le Prologue, puisque continuellement les choses éternelles sont attribuées au Christ, à ce Christ qui étant, comme homme, né d'hier, possède ailleurs une origine et une naissance infinie, à laquelle saint Jean va bientôt consacrer une préface spéciale.

Dans ces conditions il est peut-être injuste d'acculer les textes de saint Paul à des dilemmes que celui-ci n'avait jamais prévus. Certains commentateurs demandent par exemple si le *primogenitus omnis creaturae* de l'Epître aux Colossiens, I, 15, doit être entendu de l'humanité ou de la divinité du Christ. Faut-il traduire : *premier-né de toute la création*, ou : *premier-né avant toute créature*? Hé ! ne prenez ni l'une ni l'autre de ces deux lectures séparées, mais les deux à la fois. Ces titres magnifiques, dont saint Paul pare le Christ, ce sont les privilèges de la nature humaine qui trahissent l'union de celle-ci à la nature divine en l'unité de la Personne. L'aînesse du Fils par rapport à toute créature, c'est une propriété de sa sainte humanité, mais celle-ci ne possède cette qualité que parce qu'elle est l'humanité du Fils éternel. Et ainsi il y a dans la nature humaine du Christ des droits qui prouvent la divinité éternelle de sa Personne. Pourquoi interdire à saint Paul de dire en trois mots puissants et inspirés cette splendide théologie, ce dogme fondamental : *primogenitus omnis creaturae*. Est-ce sa faute si nos langues modernes ont perdu le secret de la concision? Tant mieux pour l'Apôtre et pour nous si la langue grecque dont il se sert lui permet cette ellipse puissante. Pourquoi l'empêcher de voir les deux sens en même temps, si son regard intellectuel lui per-

de Jésus le Verbe préexistant : *Jesu*, Redemptor omnium. — Quem *lucis ante originem* — Parem paternae gloriae — Pater supremus edidit. (Hymne de Noël, au Bréviaire Romain).

met d'embrasser le même mystère à la fois dans les deux directions parallèles.

Quand il dit du Christ : *in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*, Col. II, 9, *Ipso* n'est pas le Verbe éternel dont saint Jean dira bientôt : *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso*, etc... C'est le Verbe Incarné, et l'on peut traduire : « en lui habite la plénitude de la divinité en un corps humain » ; — et peut-être même : « dans le corps de cet homme habite toute la divinité ». Cette seconde lecture, qu'on peut sous-entendre à l'autre, serait un souvenir de cette toute première vision du Christ, qui allait de la nature humaine à la personne divine, et dont ce texte précieux conserverait les vestiges. Ce serait le parfum d'hier dans un vase qu'une plante vivace embaume tous les matins de fleurs nouvelles de la même essence que celles de la veille. Ainsi ce texte, si nous l'examinons avec respect, sans gratter ni effacer le vieux parchemin qui le porte, nous laisserait peut-être apercevoir, sous la pensée exprimée de l'Apôtre, une autre distribution des concepts, plus archaïque encore ; — comme on découvre à Rome sous les basiliques modernes une ou deux substructions antérieures qui honoraient le même Dieu au même endroit sous l'invocation du même martyr. On peut dans le *Christ Jésus* viser l'homme d'abord ; et sous cet angle, le texte des Colossiens, si on le maniait avec infiniment de précautions, comme on examine une écriture qui s'efface sur un papyrus qui tombe en poussière, fournirait une toute première lecture, différente de la précédente, mais d'accord avec elle pour traduire le même dogme.

Le Christ, dit ailleurs saint Paul, II Cor., VIII, 9, « était riche (en droit), il s'est fait pauvre (en fait) ». De quelle richesse est-il ici question? De l'éternelle ou de l'humaine? Des deux. De l'humaine d'abord. Cette fortune du Christ, c'est d'abord l'abondance des privilèges créés auxquels il avait droit en son humanité, et auxquels il renonça. Mais il n'avait droit à ces biens que parce qu'il est en son éternité Celui qui est le riche infini auquel tout appartient.

N'est-ce point dans la même perspective qu'il faut aborder le texte des Philippiens pour en épuiser toute la valeur : « Christus Jesus, qui, cum in forma Dei esset... semetipsum exinanivit formam servi accipiens... factus obediens usque ad mortem. » (Phil., II, 5-11.)

L'interprétation ordinaire, et d'ailleurs rapide, recueille ce texte à la fin de sa course dogmatique, lorsqu'il est déjà l'équivalent du prologue du quatrième Evangile. Bien que saint Paul nomme ici expressément le « Christ Jésus », cette lecture classique prend pour sujet de la phrase *le Fils éternel*, et alors le texte ou tout au moins le début du texte s'entend ainsi, dans le style du Prologue de saint Jean : « Le Fils éternel, bien qu'il existât dans la condition de Dieu, ne s'est pas accroché comme à une proie à cette égalité avec Dieu ; mais il s'est dépouillé jusqu'à prendre (par l'Incarnation) la condition de serviteur, en se rendant semblable aux hommes, au point d'être reconnu pour homme par tout ce qui parut en lui ; (puis) il s'est (encore) abaissé (davantage), s'étant fait obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a glorifié, etc... »

Mais, oserions-nous demander, pourquoi aller si vite et brusquer un texte aussi profond? Puisque saint Paul parle du Christ et non du Fils, c'est donc qu'il continue, selon sa visée habituelle, de contempler le Verbe Incarné pour apercevoir, à travers son mystère, le mystère même de Dieu.

L'apôtre se tient dans les routes ordinaires de la pensée évangélique, qui ne considère presque jamais le Verbe en dehors de l'Incarnation. Et cependant la preuve en faveur de la divinité du Christ et de la préexistence du Verbe reste aussi forte, et peut-être même plus forte. Car le regard de Paul continue de voir en Jésus, en la nature humaine du Christ, tous les signes que celle-ci porte de ses droits, de ses privilèges, de ses pouvoirs, et qui font d'elle la nature humaine du Fils de Dieu. Aussi la thèse que la première interprétation voulait, avec une impatience inutile, lire tout de suite dans ce texte décisif, s'y trouve

contenue, et déjà toute prête à sortir : la préexistence de la Personne est inévitable après des exigences pareilles. Mais pourquoi, par une lecture trop pressée, enlever à cette préexistence les preuves sur lesquelles elle repose, à savoir la splendeur et les privilèges, la vision de Dieu et les pouvoirs divins de cette nature humaine admirable. Et ainsi la thèse de saint Paul aux Philippiens, c'est exactement la position de Jésus dans les Evangiles, avec en plus les gloires de la Résurrection désormais accomplie.

L'Epître aux Philippiens nous est ainsi infiniment précieuse, puisque, sans avoir inutilement, trente ans à l'avance, écrit le Prologue du Quatrième Evangile, elle a prêché le mystère du Christ en des termes tels que cette page de saint Jean dût un jour devenir inévitable. Mais une rigoureuse coïncidence des concepts et des mots n'était point nécessaire. Etait-elle possible? Saint Paul ne se suffit-il pas à lui-même? Et le dogme de l'Incarnation n'était-il pas assez riche, assez magnifique, pour être visé deux fois, en deux exposés différents par leur morcelage, bien qu'identiques en leur valeur totale?

Il resterait cependant une difficulté que les théologiens de profession ont déjà aperçue, mais qui n'est peut-être pas aussi grave qu'on ne le croirait d'abord. Si le sujet de la phrase aux Philippiens est : *le Fils incarné*, et non pas *le Fils*, on aboutit plutôt à la lecture que voici :

« Le Christ Jésus, qui était Dieu, ne s'est pas accroché comme à une proie aux droits que conférait (à sa nature humaine) cette égalité (personnelle, hypostatique) avec Dieu, — mais il s'est dépouillé (de ces privilèges) pour prendre l'état de serviteur, qui l'a rendu en tout semblable aux hommes. Ayant ainsi été homme comme nous, il s'est humilié et rendu obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix. Et c'est pourquoi Dieu son Père l'a glorifié (à la résurrection et à l'ascension), et lui a donné ce nom qui est au-dessus de tous les noms, puisqu' (aujourd'hui), au nom de Jésus, tout genou fléchit, au ciel, sur terre et même

dans les enfers, et toutes les langues confessent que Notre Seigneur Jésus-Christ est entré dans la gloire de Dieu son Père. »

Dans cette interprétation, qui coule comme une belle source claire, la *forma servi*, ce n'est pas la nature humaine tout court dont il est question dans le *Verbum caro factum est*, mais c'est la nature humaine humiliée et pitoyable qui est la nôtre de chaque jour ; c'est cette misérable situation quotidienne, issue du péché, et qui aboutit à la mort : *ipse enim quotidianus defectus corruptionis*, dit saint Grégoire au Bréviaire[1], *quid est aliud quem quoedam prolixitas mortis?* Un homme qui était Dieu a vécu la vie habituelle des hommes et souffert la mort commune. Voilà la condescendance qui ravit saint Paul et qu'il propose en exemple aux Philippiens. Qu'on y prenne garde : il prend le mystère du Christ en son entier, l'Incarnation et la Rédemption réunies, ou plutôt la Rédemption contenant et supposant l'Incarnation. Il ne s'arrête pas à ce palier où la langue savante et déjà scolastique de l'auteur du Prologue s'attardera, à cette étape de l'Incarnation, considérée à part, et abstraction faite de la Croix et du Calvaire, et dont les théologiens, plus tard, feront l'objet d'un traité spécial. Saint Paul va d'une traite jusqu'au bout du Mystère, et d'un seul regard, en une seule phrase, l'embrasse tout entier : « Celui qui avait le droit de ne pas mourir a accepté de mourir ». Cette fois encore c'est le résumé de tout le christianisme.

Cette lecture aurait donc l'immense avantage de fournir immédiatement du mystère de la Rédemption un exposé cohérent, décisif, résistant. Le Christ Jésus qui, en sa qualité de Dieu, avait droit comme homme à toutes sortes de privilèges, y renonça pour prendre la qualité de serviteur. Nous savons pourquoi : c'est ce renoncement-là qui nous a sauvés : *pro nobis*... Et ce nouvel aperçu sur le mystère va tellement loin qu'il déborde la présente étude. Car c'est ici la source même

1. Brev. Rom. Commune unius Martyris, lect. VII.

du dogme de la Rédemption. Arrêtons-nous, et ne sortons pas du sujet[1].

1. Mais constatons que cette exégèse aurait aussi l'intérêt d'échapper pour toujours à cette bizarre théorie d'une Kénose atteignant la divinité elle-même : les manuels parlent de cette hérésie pour l'attribuer à des protestants du XVI[e] siècle, et ils se montrent en face de cette conception à la fois très forts et un peu faibles. Très forts, car cette théorie obscure, insaisissable, du Verbe qui abandonnerait sa gloire éternelle durant le temps de sa vie mortelle, est en dehors de toute tradition; et un peu faibles, car si on commence par faire du Verbe éternel le sujet du mot : εκενωσεν , on est un peu gêné pour nier ensuite une certaine Kénose de la gloire infinie. En attribuant toute la phrase au Verbe incarné, on échappe évidemment à cette objection : c'est le Christ qui est dépouillé et humilié, c'est-à-dire le Verbe en sa nature humaine, la seule qui puisse être réellement dépouillée et humiliée.

Néanmoins, l'interprétation commune ne prend pas cette direction, et elle préfère lire, comme nous l'avons dit plus haut : « Le Christ, qui était Dieu, ne s'est pas accroché comme à une proie à cette égalité avec le Père [qu'il possédait en sa nature divine], mais il s'est abaissé pour prendre [en plus par l'Incarnation] l'état de serviteur, qui l'a rendu en tout semblable aux hommes. [Puis] il s'est humilié davantage et rendu obéissant jusqu'à la mort, etc... »

Nous avouons être plus sensibles aux ressemblances qu'aux divergences de ces deux exégèses : il n'y a peut-être pas beaucoup de différence entre l'opinion commune et classique des commentateurs, en vertu de laquelle la kénose doit s'entendre de l'Incarnation, et l'autre lecture d'après laquelle la kénose devrait s'entendre des humiliations volontaires du Christ en son Incarnation, c'est-à-dire pour faire court, de la Rédemption.

Réfléchissons un moment : pourquoi dit-on que l'Incarnation est un acte d'humiliation, une kénose, de la part du Verbe ? On ne peut pas dire que c'est parce qu'elle supprime ou suspend la Gloire infinie du Fils : ce serait la théorie protestante et condamnée. C'est, dit-on, parce que l'Incarnation « voile » la Gloire du Verbe éternel, et ne le fait plus apparaître comme Dieu; on entend dans ce sens : *habitu inventus ut homo*. On avoue du coup qu'une Incarnation qui n'aurait pas « voilé » la gloire du Fils n'aurait pas été kénotique. Et c'est précisément ce que soutient la seconde opinion. En effet, une Incarnation dans laquelle la nature humaine du Fils de Dieu obtenant toute la gloire, tout l'éclat, tous les privilèges auxquels elle avait droit, aurait été reconnue pour la nature du Fils de Dieu · en d'autres termes, une Incarnation dans laquelle le Fils de Dieu dans sa nature humaine aurait joui de tous ses droits de Fils de Dieu, aurait été celle à laquelle précisément Saint Paul le voit aboutir après sa Résurrection, lorsque la kénose est supprimée. C'est tellement vrai qu'aucun chrétien n'oserait dire que le Christ actuellement glorifié au Ciel y est humilié et dans l'état de kénose. Et pourtant il y est toujours le Verbe incarné.

Le mot : *voiler*, *adumbrare*, se trouve déjà dans la lettre de Saint Léon le Grand au patriarche Flavien : *obumbrata majestatis suae immensitate*. Saint Thomas a repris l'image et l'idée avec une rigueur parfaite : in cruce *latebat* sola deitas. (Hymne : *Adoro te devote*, de l'Office du Saint-Sacrement, à la Procession).

N'aurait-on pas, dans la prédication courante en langue vulgaire, confondu les verbes *condescendre* et *s'humilier* ? Le Verbe, en s'incarnant, daigne descendre, il *condescend*. Mais l'Incarnation comme telle (c'est-à-dire sans les conditions d'humilité que lui im-

C'est surtout dans l'épître aux Colossiens et dans l'épître aux Hébreux que ce bouillonnement d'une doctrine incoercible dont les flots frémissent sous les rochers, entraîne l'apôtre non pas au-delà de sa pensée, mais vers une expression nouvelle que saint Jean seul fixera en sa perfection.

Replacées dans ce courant, les deux épîtres, si différents que soient leurs but, leurs genres littéraires, leurs procédés de discussion, sont les témoins de la force d'une idée exigeante dès le début, et dont la sève éclate sous l'écorce. Fidèle à la visée ordinaire, « c'est toujours à travers la nature humaine que l'auteur atteint le Fils de Dieu[1] ». Et cette vue est d'autant plus familière à saint Paul que c'est au Christ ressuscité

pose la Rédemption de notre péché) est-elle une humiliation? Un abaissement, soit ! Mais une humiliation ? Seuls, les Supérieurs peuvent se donner la fierté (et la joie) de condescendre. L'Incarnation, comme la Création, est l'un de ces actes somptueux où Dieu condescend magnifiquement et prend intérêt à nos pauvretés, mais sans rien perdre de sa richesse, sans *se vider* : *se vider*, c'est le sens étymologique de εκενωσεν . *Deus non mutatur miseratione*, dit Saint Léon. Cependant, il faut reconnaître que le *Te Deum* chante : *non horruisti Viriginis uterum.*

Saint Paul serait peut-être d'ailleurs bien étonné des alternatives que nous lui posons dans nos commentaires à propos de ses textes si riches. Nous l'acculons à des dilemmes qui n'ont de sens qu'à cause du développement de nos théologies, c'est-à-dire du dédoublement de nos concepts discursifs. Mais sa pensée primitive et complexe se tenait en des profondeurs où les bifurcations ne s'imposaient pas. Entre les deux sens que nous lui proposons, il ne choisit peut-être pas, il embrasse les deux dans une vision unique, profonde, dominatrice, où l'une des lectures recouvre l'autre et l'exige. Acceptez la première en toute sa force, avec tous ses arrière-plans ou ses prolongements inévitables; ouvrez et développez le mystère qu'elle vous propose, et vous verrez le second sens vous apparaître splendide et radieux. Il n'est donc peut-être pas absolument nécessaire de choisir entre ces deux lectures des Philippiens, parce que l'une suppose et prépare l'autre, exactement comme le corps de l'Evangile de saint Jean suppose, prépare et prouve la théologie du Prologue. On choisit lorsqu'il y a opposition, divergence, ou tout au moins alternative. On n'est pas obligé de prendre parti lorsqu'il y a germe, développement, exigence réciproque, pente logique et fatale; dans ce cas on se laisse porter par le courant de pensée vivante qui entraîne vers le port, où l'on est sûr d'aboutir. En route, il est intéressant de faire le point, de lire sur la carte l'endroit où l'on est parvenu : mais un véritable voyageur s'intéressera toujours plus au but du voyage qu'aux pays traversés en cours de chemin. Et qu'importe à celui qui a soif de la vérité, s'il la boit à la source ou au canal, pourvu que l'eau soit restée pure.

(Voir Prat, S. J., *La Théologie de saint Paul*, tome I, première édit., 1908, p. 438, note I, pour la position des deux exégèses opposées).

1. Eug. Levesque, op. cit., p. 28.

qu'il pense presque toujours lorsqu'il est écrit, au Christ dont le corps est glorieux, au Fils en son corps par conséquent. Mais de temps en temps, sa plume fait un brusque écart vers une préexistence dont le livre de la Sagesse fournissait la formule et le mot ; le calame égratigne le parchemin comme s'il déchirait un voile ; et non pas malgré lui, mais en dépit de son style habituel, saint Paul écrit des mots qu'il a bien dû voir à la réflexion ne plus pouvoir s'appliquer strictement au corps du Sauveur *né d'une femme*[1]. Cette vision un peu éblouie, où passent de fortes émotions, l'émotion d'un rabbin qui connaît sa vieille Bible et l'utilise, l'émotion d'un néophyte qui l'utilise à la gloire du Seigneur à peine disparu, du Seigneur si jeune et cependant éternel, — cette vision est pour nous claire et infiniment précieuse. Hé oui, c'est du Christ qu'il s'agit, du Christ historique, « *tête de l'Eglise, premier-né d'entre les morts*[2] ». Mais à travers la vision de son humanité, saint Paul voit Celui « *en qui ont été créées toutes choses*[3], *Celui par qui Dieu a fait les siècles*[4]. »

Cette âme créée du Christ n'existait pas encore en réalité, bien sûr, *quand Dieu posait les fondements de la terre*[5] ; mais placée aujourd'hui en pleine Résurrection divine, elle participe, comme c'était son droit, à la gloire due au Créateur ; assise à la droite, elle reçoit les hommages dûs à *Celui qui a fait les siècles*. Et encore un coup, tout le christianisme est là, en ce raccourci formidable que seul saint Jean aura la force de nous faire voir *au ralenti*, pour que cette foi, fixée dès le commencement, dès le chemin de Damas, dès la route d'Emmaüs, devant le tombeau vide, au Cénacle, en Galilée et dès le Jourdain, s'exprime enfin en formules que les enfants puissent apprendre, les théologiens énoncer, et les Conciles définir.

1. Gal., IV, 4.
2. Col., I, 18.
3. Col., I, 16.
4. Hebr., I, 2.
5. Prov., VIII, 29.

Conclusion

A travers cette tradition, ce n'est plus seulement le Christ qui nous devient tout proche, et dont nous retrouvons l'âme et la doctrine inscrites aux Ecritures, — mais grâce au Christ, c'est le Père lui-même que nous atteignons au point de le voir et de l'entendre. Telle est la puissance du christianisme et du mystère de Jésus. « Philippe, celui qui me voit, voit aussi le Père. Que parles-tu de voir le Père ? » (Joan., XIV, 9.). Nous réalisons enfin le sens de cette parole qui paraît étrange et qui est cependant si simple en son apaisante profondeur.

Voir le Christ, c'est entrer en relations par les yeux de notre corps et le regard de notre âme avec cette splendide nature humaine qu'est la sienne, compagne de notre voyage ici-bas, où elle prend barre sur notre admiration et sur notre amitié. C'est être le disciple d'un homme qui appartient au temps et à la terre, et qui exerce sur la pensée religieuse de ce monde, sur les amours et les inquiétudes humaines, cette influence souveraine et douce où s'accrochent tous nos espoirs d'éternité, mais qui est d'abord une influence historique. On le voit, on le touche, on l'entend, parce qu'il est de notre chair et de notre sang, de notre règne, — le règne humain ! — et de notre race, celle de l'animal raisonnable. Il est objet d'expérience ; et sa figure, qui domine les siècles, et qui est au sommet de la vie religieuse, est une figure éminemment réelle et concrète. Il pense plus haut que nous, mais il pense selon les lois de notre esprit ; ses amours sont plus purs que les nôtres, mais il aime comme savent aimer les hommes. Et ceux qui, tout à l'heure, vont refuser de s'incliner devant ses titres divins, lui réserveront comme nous les privilèges du génie et de la valeur, du courage et de la loyauté, de l'héroïque et fidèle abnégation. C'est un homme qui fait honneur à l'humanité.

Mais plus peut-être que son élévation morale, ce que nous admirons davantage aujourd'hui en ce chef-d'œuvre de notre race, c'est sa vision intérieure des choses

de Dieu. Ah! qu'on nous laisse là-dessus nos préférences, ou plutôt les siennes : car la plus haute supériorité dont cette âme si fière et si humble se soit vantée, c'est de connaître Dieu : « Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le dire », ceci est dans Saint Matthieu (Mt., XI, 27) et dans Saint Luc (Lc., X, 22) et appartient encore au ministère Galiléen. « Père, le monde ne vous connaît pas, mais moi, je vous ai connu », ceci est dans Saint Jean (Joan., XVII, 25) et date de la veille de la mort.

C'est cette connaissance du Père qui définit Jésus. Connaître, disait Aristote, c'est être de quelque manière *l'Autre*. Et c'est une profonde doctrine thomiste, à moins que ce ne soit le thomisme tout entier, que connaître, c'est capter, posséder l'Etre, le faire sien, et le devenir d'une certaine façon. Jésus, en Saint Jean (Joan., XVII, 3) faisait d'ailleurs consister la vie éternelle en la connaissance de Dieu. Et sur cette seule parole, disons simplement que la connaissance que Jésus a du Père est telle qu'il se sent et qu'il se sait le Fils éternel de Dieu, parce que la vie du Père qui est en Jésus n'est pas simplement la vie d'adoption, mais la vie de naissance naturelle. Pour connaître le Père à ce point, il faut être le Fils unique.

Par ailleurs, et en même temps, la relation qui unit le Père et le Fils les définit si parfaitement l'un et l'autre que si nous connaissons l'un, nous connaîtrons aussi le second.

Or, connaissons-nous le Fils? Mais oui! car toute cette magnifique nature humaine de Jésus, que nous contemplions tout à l'heure, et qui est historique et visible, est *filiale*. Et son appartenance hypostatique au Fils de Dieu n'est pas seulement un titre de propriété juridique ou un lien métaphysique, le plus étroit d'ailleurs qui puisse exister; mais cette nature d'homme, sa vie psychologique et morale, son champ de conscience et sa pensée, sa vision intérieure, ses amours et ses émotions, ses volontés et ses élans cachés, tout son être enfin, est doté de toutes les exigences, de tous les privilèges et de tous les droits du Fils, réclamés par la

valeur de sa personnalité. Elle a pris les attitudes et les nuances qui conviennent à la nature humaine du Fils. Or, ces attitudes et ces nuances, qui sont créées, visibles, temporelles, et historiques, nous pouvons les voir, nous qui avons des yeux de chair qui atteignent cette chair, — et qui possédons une intelligence à laquelle parle cette intelligence.

Sous nos regards, les dispositions, les sentiments, les états, toute la vie intérieure, c'est-à-dire humaine, du Christ, sont tournés vers le Père. Quelle attitude voulez-vous qu'adopte vis-à-vis de Dieu cet homme, objet de notre expérience humaine, et qui jouit lui-même de l'expérience divine, sinon l'attitude que lui impcsent sa personnalité et son nom. Il prend donc dans l'ordre humain qui est le nôtre, dans la nature humaine qui est la sienne, cette direction qui, au sein de la Trinité, est celle de la relation éternelle qui le définit. Et nous allons réellement voir, voir des yeux de notre chair, ce que c'est qu'être Fils, et par corrélation, ce que c'est qu'être Père. Nous allons connaître Dieu en voyant cet homme. Il n'y a qu'à regarder cette nature humaine pour apercevoir à travers son âme et son corps l'invisible Père vers lequel elle s'élance.

Et ainsi nous revenons toujours à cette idée qui est le dogme même de Chalcédoine définissant la vérité scripturaire, à savoir que dans le Christ la nature humaine que nous voyons, participe tellement aux privilèges, et cette fois à la direction de la Personne, qu'elle fait connaître celle-ci. En lui tout est filial. Que vous faut-il davantage pour comprendre Saint Jean, Saint Paul et tous les autres témoins? Sa nature est comme sa Personne : προς τον Θεον , parce que le Fils garde en son humanité sa position éternelle, son sens unique et inchangé ; et ce que, depuis le commencement, il faisait au sein du Père, il l'accomplit maintenant en sa nature créée et finie, σωματικως , comme dit Saint Paul[1].

1. Ordinairement, la preuve de la divinité de Jésus construite sur le « *Philippe, qui videt me* ». s'appuie directement sur la consubstantialité éternelle du Père et du Fils, sur l'unité de leur nature di-

Le christianisme authentique, celui de Chalcédoine, de Nicée, de Saint Jean, de Saint Paul, des Evangiles enfin, — nous introduit donc auprès d'un homme de notre chair et de notre hérédité, dont le corps, l'âme, l'intelligence nous permettent de toucher Dieu : *manus nostrae contrectaverunt de Verbo vitae.* (I, Joan., 1, 1) Les modernes, en face d'une aussi prodigieuse espérance ouverte tout à coup devant nos détresses spirituelles et nos inquiétudes religieuses, sentiront leurs entrailles humaines s'émouvoir surtout en face de cette conscience du Christ, celle qui se sentait et se voyait la conscience humaine du Fils de Dieu : « O Père, je suis ton Fils ! »

Toutes les générations ont passé devant la montagne où prêche le Sauveur et devant celle où il meurt, et chaque siècle l'a salué du nom qui résumait toute l'attente et toute l'ardeur des espoirs d'alors.

Les vrais fils d'Abraham et d'Israël l'ont reconnu pour le Messie annoncé à leurs pères. Les Grecs l'ont adoré comme le *Logos* harmonieux et clair qui purifiait leurs souillures intellectuelles, et concrétisait enfin les rêves des enfants de l'Attique et des fils de Platon. Les Orientaux se sont prosternés devant Celui qui triomphait du dédale des prophéties lorsque, avocat de sa

vine, découverte en ce texte. C'est une méthode latine, claire et d'ailleurs rigoureusement probante. Mais, comme toujours, il nous paraît plus conforme à la méthode suivie par Jésus dans sa révélation du mystère de l'Incarnation, de passer de sa nature humaine et de ses privilèges à la divinité de sa personne, de montrer ensuite et là-dessus les relations de la Seconde et de la Première Personne entre elles, et seulement après de conclure l'unité de la nature divine. C'est plus long, c'est plus beau aussi, parce que plus psychologique et plus évangélique.

Quand Bossuet écrit la phrase somptueuse, où d'ailleurs il s'inspire du prologue de saint Jean: « Enfin Jésus-Christ commence à prêcher son Evangile, et à révéler les secrets qu'il voyait de toute éternité au sein de son Père » (Discours sur l'Histoire Universelle, II[e] partie, chap. XIX, au début), le précepteur du Dauphin s'exprime comme les Latins, les Latins qui n'ont plus peur du monophysisme vaincu en 451, et qui brûlent les étapes. Mais Chalcédoine se serait attardé davantage et aurait peut-être écrit: « Jésus-Christ commence à révéler les secrets qu'il voyait en son intelligence humaine avoir vus de toute éternité au sein de son Père ». Le verset de saint Jean permet d'ailleurs de choisir entre les deux expressions, car il les domine : « *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* »; c'est-à-dire: « Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, voilà celui qui a manifesté Dieu ». (Joan., I, 18).

propre cause, il réalisait en sa personne les paroles des antiques voyants pour convaincre d'erreur l'incrédulité des Juifs. Le Moyen-Age l'a reconnu pour le Maître parfait de toute vie intérieure et tendre, François d'Assise pour le Divin Amant de la Pauvreté, Dominique et les Prêcheurs pour la Vérité incarnée. Bossuet a tissé des périodes comme des Gobelins somptueux devant sa souveraine et royale Majesté. Pour Saint Ignace, Jésus est le prince de toute chevalerie spirituelle, et pour le XVII[e] siècle, il est le parfait religieux de son Père. De Bonald le magnifiait d'avoir connu si parfaitement les lois de la société et de l'ordre, et les Romantiques l'aimaient parce que seul Il avait fondé l'amour sur la terre.

Mais nous, lorsque furtivement, comme Nicodème ou Zachée, ou en plein midi comme ces Gentils que Philippe introduisit un jour auprès du Maître, nous allons à notre tour Lui demander son secret, ce qui nous émeut peut-être le plus à son contact, c'est qu'il soit un homme, le compagnon de notre chemin, le grand ami, *et que cet ami, homme comme nous, voie Dieu.* C'est sa vie religieuse et mystique qui nous intéresse.

C'est comme homme[1] d'abord qu'il a été écouté, aimé, discuté, accepté, admiré, — et c'était juste, car il était homme et le chef-d'œuvre des mains créatrices de Dieu. C'est comme homme qu'il a connu son Père et sa propre divinité, et tous les mystères divins, contemplés dans la vision béatifique où baignait son intelligence humaine.

A l'heure où nous demandons si un humanisme est possible, où l'humanité s'enchante à l'espoir de dépasser les limites fixées jusqu'à présent à ses forces et à ses vertus, c'est une joie et une fierté pour un chrétien

1. « Un tel allait à la synagogue pour entendre parler du Messie à venir, et écouter un rabbin très instruit décrire lentement et savamment les traits caractéristiques du Rédempteur; et puis, fatigué du long discours, il s'amusait à regarder son voisin; or, sans qu'il le sût, c'était le Messie lui-même qui était assis à côté de lui... Une femme va puiser de l'eau à la fontaine; elle y trouve un étranger qui lui demande à boire : ils se mettent à causer religion, elle lui parle du Christ, et l'étranger lui dit : c'est moi... Le Christ était là, on pouvait le croiser dans la rue d'un instant à l'autre... »

et un catholique de penser que l'homme qui fait le plus honneur à l'homme, l'homme qui nous console le plus d'être homme à l'heure de nos animalités et de nos égoïsmes, l'homme qui nous soulève davantage au-dessus de nous-mêmes, c'est notre Fondateur, et que cet homme, c'est notre Dieu. Et alors, l'envie nous prend de retourner le mot de Pline le Jeune, décidément trop antique pour rien comprendre à ces nouveautés saintes, et le cantique qui nous sort des lèvres à ce moment, c'est celui que notre humanisme chante à l'humanité de notre Dieu, dans le style du prologue de Saint Jean : *Deo tanquam homini carmen dicens.*

Memento, Rerum Conditor,	Souviens-toi, Créateur du monde
Nostri quod olim corporis,	Que chez nous jadis en naissant
Sacrata ab alvo Virginis	Du sein de la Vierge féconde,
Nascendo, formam sumperis.	Tu pris de notre corps et la chair [et le sang

Lille.

Eugène Masure.

Le Jubilé de 1925

Sommaire. — Introduction. — I. Origine et histoire du jubilé. — II. Conditions requises pour gagner le jubilé. — A. *Œuvres prescrites aux personnes qui ne sont pas légitimement empêchées de venir à Rome.* — B. *Œuvres prescrites aux personnes légitimement empêchées de venir à Rome.* — III. Pouvoirs spéciaux des confesseurs a Rome pendant le jubilé. — A. *Pouvoirs spéciaux des pénitenciers du jubilé.* — B. *Pouvoirs spéciaux des autres confesseurs.* — IV. Suspension des indulgences et de certains pouvoirs pendant le Jubilé. — V. Peut-on gagner plusieurs fois le jubilé ou bénéficier plusieurs fois des pouvoirs spéciaux accordés aux confesseurs pendant le jubilé? — Conclusion.

On sait que le 29 mai dernier, en la fête de l'Ascension de Notre-Seigneur,a eu lieu à Rome l'indiction ou proclamation de l'année jubilaire 1925. A 10 heures du matin, dans la Salle du Trône, au Vatican, Mgr Capitani, prorégent de la Chancellerie, et Mgr Wilpert, doyen des protonotaires apostoliques participants, présentèrent au pape le parchemin artistement enluminé sur lequel est écrite la Bulle d'indiction *Infinita Dei misericordia* (*A.A.S.*, 1924, p. 209-215) en lui demandant la permission de faire lire au public ce document. Le Saint-Père prit alors la Bulle et la remit à Mgr Wilpert en disant: *Legatur* (qu'elle soit lue); puis, après avoir prononcé quelques paroles de circonstance, il donna la bénédiction apostolique et se retira. Mgr Wilpert, précédé des curseurs apostoliques, et accompagné des prélats, « se rendit alors processionnellement sous le portique de la basilique Vaticane, où se trouvaient assemblés le Chapitre de Saint-Pierre et un certain nombre de prélats avec une foule assez nombreuse. Il gravit les degrés de la chaire dressée à cet effet, et donna lecture de la Bulle annonçant l'Année Sainte 1925. Puis il remit les copies de la Bulle à Mgr Louis Capotosti, cérémoniaire pontifical, pour qu'il la lût dans les trois autres basiliques patriarcales, et le cortège des prélats rentra processionnellement à Saint-

Pierre, tandis que les cloches annonçaient la bonne nouvelle à la Ville Eternelle. Immédiatement après, Mgr Capotosti, accompagné des curseurs apostoliques, se rendit à Saint-Paul-Hors-les-Murs, où il fut reçu par le R. P. Abbé et le clergé de la basilique et donna lecture du document. Dans l'après-midi, il le lut à Sainte-Marie-Majeure et à Saint-Jean-de-Latran. Les copies de la Bulle furent ensuite affichées aux portes des basiliques, à la Chancellerie apostolique, et aux endroits habituels ». (*Rome*, juillet-août 1924, p. 97-98.)[1]

Je voudrais indiquer ici, en quelques pages, ce qui concerne: 1° l'origine et l'histoire du jubilé; 2° les conditions requises pour gagner le jubilé; 3° les pouvoirs spéciaux des confesseurs à Rome pendant le jubilé; 4° la suspension des indulgences et de certains pouvoirs durant l'Année Sainte; — et résoudre, en terminant, cette question: 5° Peut-on gagner plusieurs fois l'indulgence du jubilé?

I. Origine et histoire du jubilé

Le mot Jubilé dérive de l'hébreu *yôbêl* qui signifie bélier, et par extension corne de bélier. Il est employé — sans doute parce que les trompettes avaient parfois cette forme — pour désigner les trompettes qui, autour du Sinaï, invitèrent le peuple à approcher de la sainte montagne (Ex., XIX, 13), et celles qui retentirent autour de Jéricho pour en faire tomber les murs (Jos., VI, 5). C'est au son du *yôbêl* qu'était annoncé le début de chaque cinquantième année, appelée pour ce motif année *jubilaire:* année de grâce et de liberté pendant laquelle chacun recouvrait les propriétés qu'il avait aliénées, ou la liberté qu'il avait perdue (Lev., XXV, 8 sqq.; Ezech., XLVI, 17; Isaïe, LXI,1-2)[2].

1. « Autrefois le décret de concession du Jubilé était publié d'abord en langue latine et sous le vestibule de Saint-Pierre, à la fête de l'Ascension de l'année précédente; on le publiait ensuite en latin et en italien devant le Quirinal le quatrième dimanche de l'Avent, ou le troisième, si le dimanche suivant tombait la veille de Noël. » F. Beringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 476, not. 1.

2. Cf. H. Lesêtre, dans le *Dictionnaire de la Bible*, aux mots *Jubilaire (Année)* et *Jubilé*, t. III, col. 1750-1754.

C'est ce jubilé de l'ancienne alliance — symbole de la rédemption messianique (Luc, IV, 19) — qui a donné *son nom* à notre année sainte. Ne nous fournit-elle pas, comme le jubilé des juifs, l'occasion de recouvrer nos biens et notre liberté en nous délivrant de l'esclavage du péché, et en nous rendant, avec la grâce et l'amitié de Dieu, le droit à l'héritage céleste ?[1]

Le premier jubilé chrétien remonte à l'année 1300. C'était alors une persuasion générale par tout le monde chrétien qu'en l'année qui marquait le centenaire de la naissance de Jésus-Christ on pouvait gagner à Rome une indulgence très étendue. Des recherches faites à ce sujet dans les archives de l'Eglise romaine ne donnèrent aucun résultat ; mais telle était la persuasion commune, si ardent était le désir de profiter des faveurs spirituelles extraordinaires, que dès le premier janvier Rome fut envahie par des pèlerins accourus de toutes parts. Cette affluence, et cet élan spontané des foules ne pouvaient manquer d'impressionner Boniface VIII, qui voulut chercher encore de nouvelles informations. « On présenta au Pape et aux cardinaux un vieillard âgé, disait-il, de 107 ans. Il affirma que son père était venu à Rome en l'année 1200 pour gagner l'indulgence et lui avait fait promettre, si Dieu lui prêtait vie, de s'y rendre à son tour au centenaire suivant. Deux pèlerins français, pareillement âgés de plus de cent ans, déclarèrent l'un et l'autre avoir appris de leurs pères qu'on pouvait gagner à Rome, en l'année centenaire, une indulgence plénière. » Obligé, par l'intensité et la persistance du mouvement populaire, de prendre une décision, Boniface VIII se prononça pour le privilège attribué aux basiliques des Apôtres, et pour la concession d'indulgences plénières, et ordonna aussitôt l'expédition de lettres apostoliques à cet effet. La raison même pour laquelle les foules venaient à Rome, à savoir le centenaire de la naissance de Notre-Seigneur et Rédempteur, était bien

1. Cf. Const., *Infinita Dei misericordia*, 2e alinéa.

de nature à motiver la concession de l'indulgence si hautement appréciée[1]. »

La bulle *Antiquorum*[2], datée du 22 février 1300, fut solennellement promulguée le même jour à Saint-Pierre, en présence du Pape et des Cardinaux, au milieu d'une immense multitude. Le pape y mentionne et confirme à nouveau les indulgences accordées à la visite de la Basilique Vaticane, et, sans dire un seul mot de prétendus jubilés antérieurs, accorde l'indulgence pleine et entière de leurs péchés (*plenam et largiorem imo plenissimam*)[3] à ceux qui se confesseraient et visiteraient les Basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Paul (30 jours de suite pour les Romains, 15 jours de suite pour les étrangers) dans le courant de l'année 1300. La même faveur était accordée pour toutes les années séculaires suivantes.

Cette indulgence précieuse — il n'y avait pas eu avant elle d'autre indulgence plénière que celle de la croisade — amena au tombeau des saints apôtres un très grand nombre de pèlerins. « Il y eut continuellement à Rome, dit Jean Villani dans sa Chronique, pendant toute l'année deux cent mille pèlerins, sans compter ceux qui étaient en chemin pour venir ou s'en retourner », et Dante, qui fit le pèlerinage, nous représente les pèlerins passant sur le pont Saint-Ange en deux courants ininterrompus, les uns allant à Saint-Pierre, les autres en revenant[4].

« D'après les prescriptions de Boniface VIII, un siècle devait s'écouler avant le retour de l'année sainte et de la grande indulgence destinée à fêter le centenaire de la naissance de Notre-Seigneur. Mais cette raison première de la concession, cette conviction universelle qui attribuait des faveurs spéciales à l'année

1. Cf. A. Boudinhon, dans *Le Canoniste contemporain*, 1900, p. 78-81.
2. Lib. V, tit. IX, *De poenit et remiss.*, c. 1, in Extrav. Comm.
3. Ces mots veulent dire une indulgence aussi étendue que possible « adeo plenam, prout clavium potestas se extendit » (Glose du cardinal Jean Le Moine qui prit part aux consistoires dans lesquels fut préparée la concession du jubilé). Cité par A. Boudinhon, loc. cit., p. 91, note 1.
4. Enfer, cant. XVIII, v. 28-33.

séculaire, fut bien vite oubliée. On ne considéra dans le jubilé que l'indulgence, ce qui fit naître le vif désir de la voir se renouveler. Et comme le mot de jubilé avait été universellement donné à la nouvelle institution, le mot lui-même devait suggérer la réduction de la période fixée par Boniface VIII à la durée de la rémission des juifs, c'est-à-dire à cinquante ans. Lorsqu'en 1342, une députation des Romains, parmi lesquels figuraient, dit-on, Rienzi et Pétrarque, vint rendre hommage au pape Clément VI, récemment élu en Avignon, elle lui demanda, entre autres choses, de réduire à cinquante ans la période jubilaire. Le Pape y consentit et, dès le 27 janvier 1343, sept ans avant l'époque fixée, il promulgua la nouvelle législation du jubilé par la Bulle *Unigenitus Dei Filius* qui figure au *Corpus juris* après celle de Boniface VIII (lib. V, tit. x, *De poenit. et remiss.*, c. 2, in Extrav. comm.) »[1]. Clément VI y annonce le jubilé pour 1350, et ensuite tous les cinquante ans, prescrivant — en plus de la visite des basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Paul — celle de Saint-Jean de Latran[2].

Malgré cette nouvelle concession, beaucoup de chrétiens se trouvaient encore dans l'impossibilité de participer à la grâce du Jubilé. Urbain VI résolut d'abréger encore ce terme et de faire revenir ce temps de grâce tous les trente-trois ans, en souvenir de la vie mortelle de Notre-Seigneur de Jésus-Christ[3], et annonça que l'année 1390 serait une année jubilaire. Cependant les fidèles de l'obédience d'Avignon, ne reconnaissant pas les actes d'Urbain VI, attendirent l'année 1400 pour se rendre à Rome et y gagner le jubilé, conformément aux prescriptions antérieures. « Quand le grand schisme eut pris fin, les Papes eurent à déterminer la période jubilaire qu'il convenait d'adopter. Pratiquement on suivit l'une et l'autre : il y eut un jubilé

1. A. Boudinhon, loc. cit., p. 151.
2. La visite de Sainte-Marie-Majeure aurait été prescrite en 1378, pour les prochains jubilés, par Grégoire XI. C'est ce que disaient Nicolas V dans sa bulle d'indiction du jubilé de 1450, et Paul II, dans celle du jubilé de 1475.
3. Bulle *Salvator Noster*, 8 avril 1389.

en 1423, trente-trois ans après celui de Boniface IX ; il y en eut un autre en 1450, d'après la période de Clément VI. Puis Paul II[1] coupa court à toute difficulté en réduisant l'intervalle entre les jubilés à 25 ans, mesure qui n'a plus varié »[2]. Par application de cette règle, les jubilés ordinaires eurent lieu régulièrement de 1475 à 1800 tous les vingt-cinq ans. Celui de 1800 — en raison des circonstances critiques où se trouvaient Rome et la papauté — ne fut pas promulgué ; celui de 1850 fut réduit, pour Rome, à une indulgence *in forma jubilaei* les 2 et 25 juillet : l'année 1851 fut toutefois une année jubilaire pour toute la chrétienté. En 1875, le jubilé fut proclamé simultanément pour Rome et tout l'univers, mais les autres indulgences ne furent pas suspendues, et les solennités accoutumées furent supprimées. Les jubilés de 1825 et de 1900 eurent lieu dans les conditions ordinaires, et Pie XI continue pour le jubilé de 1925 la tradition reprise par Léon XIII[3].

1. Bulle *Ineffabilis*, du 19 avril 1470.

2. A. Boudinhon, loc. cit., p. 158-159. — Outre ces jubilés *ordinaires* qui reviennent tous les vingt-cinq ans, il y a des jubilés *extraordinaires* accordés pour des circonstances ou des événements particuliers, tels que l'avènement d'un nouveau pape, un centenaire, etc. Ces jubilés extraordinaires sont accordés soit à toute l'Eglise, soit à une partie seulement de l'Eglise. Ils ont une durée variable, et les règles que nous allons donner ne leur sont pas toujours applicables. Comme exemples de jubilés extraordinaires, pour toute l'Eglise, citons le jubilé publié par Pie IX en 1854, à l'occasion de la définition du dogme de l'Immaculée-Conception ; celui publié par Pie X, en 1913, à l'occasion du seizième centenaire de l'édit de Milan, etc. Des jubilés particuliers ont été accordés à la France en 1802, après le Concordat, en 1896, pour le quatorzième centenaire de la conversion de Clovis, etc. Certaines églises jouissent à certaines époques d'un privilège semblable au Jubilé (*ad instar Jubilaei*), par exemple Notre-Dame-du-Puy, lorsque le Vendredi-Saint tombe le 25 mars (en 1921, 1932).

3. Les documents officiels concernant le jubilé de 1925 sont les suivants : Constitution *Infinita Dei misericordia*, 29 mai 1924 (*Acta Apostolicae Sedis*, 1924, p. 209-215) ; c'est la bulle d'indiction du jubilé ; constitution *Ex quo primum*, 5 juillet 1924 (*A.A.S.*, 1924, p. 305-308) : suspension des indulgences et de certains pouvoirs durant l'année sainte ; constitution *Si unquam alias*, 15 juillet 1924 (*A.A.S.*, 1924, p. 309-316) : concession de pouvoirs aux pénitenciers et à d'autres confesseurs, à Rome ; constitution *Apostolico Muneri*, 30 juillet 1924 (*A.A.S.*, 1924, p. 316-320) : concession des indulgences jubilaires aux religieuses et autres personnes empêchées d'aller à Rome ; enfin des *Monita* de la Pénitencerie (en 21 articles) sur l'usage que les confesseurs doivent faire de leurs pouvoirs et les conditions requises pour gagner le jubilé, 31 juillet 1924 (*A.A.S.*, 1924, p. 337-344).

II. Conditions requises pour gagner le jubilé

C'est à partir des premières vêpres de Noël 1924 et jusqu'aux premières vêpres de Noël 1925 que les fidèles pourront à Rome gagner le jubilé[1]. Pendant cette période, tous ceux qui rempliront les conditions fixées par la Bulle obtiendront « la très plénière indulgence, rémission et pardon de leurs péchés, *plenissimam peccatorum suorum indulgentiam, remissionem ac veniam* »[2], c'est-à-dire un pardon qui s'étend aussi loin que le pouvoir des clefs accordé à l'Eglise, *indulgentiam adeo plenam, prout clavium potestas se extendit*[3]. En considération « des prières de l'Eglise, de la volonté du Pontife qui ouvre d'une manière inusitée les trésors dont il est le suprême gardien, Dieu accordera une telle abondance de grâces que les fidèles, mieux préparés par les secours d'en haut, pourront obtenir un pardon plus entier de leurs péchés »[4]. Par cette indulgence *plénière* d'une efficacité toute particulière, l'Eglise a l'intention de remettre *toute* la peine temporelle due aux péchés, *mais à condition que, de notre côté nous n'y mettions pas d'obstacle*. L'application d'une indulgence est en effet proportionnée aux dispositions de celui qui la reçoit, et l'insuffisance de notre préparation peut faire qu'une indulgence plénière en elle-même ne soit *pour nous* que partielle[5].

Pour être capable de gagner l'indulgence du jubilé, il faut tout d'abord — comme pour toute indulgence

1. « A prima vespera Natalis Domini an. 1924 et ad primam vesperam Natalis Domini an. 1925 » (const. *Infinita Dei misericordia*, *A.A.S.*, 1924, p. 212). La revue *Rome* (l.c., p. 103) dit à tort que le jubilé va jusqu'aux *secondes* Vêpres de Noël 1925. La formule d'indiction employée par Pie XI est la même que celle employée par Léon XIII pour le jubilé de 1900 (*Canoniste contemporain*, 1899, p. 343).

2. Const. *Infinita Dei misericordia*. loc. cit., p. 213.

3. Glose déjà citée du cardinal Jean Le Moine, sur la bulle de Boniface VIII. Cf. Beringer, op. cit., t. I, p. 55.

4. *Rome*, l. c., p. 103.

5. Code, can. 926. « Une indulgence plénière est concédée en ce sens que si quelqu'un ne la gagne pas dans toute sa plénitude, il la gagne cependant partiellement en proportion de ses dispositions.»

— « être baptisé, n'être pas excommunié, et être en état de grâce au moins pour l'accomplissement de la dernière œuvre prescrite »[1]. Pour la gagner effectivement, il faut de plus avoir l'intention — au moins virtuelle[2] — de la gagner, et enfin accomplir au temps fixé et de la manière indiquée les œuvres prescrites[3].

A. *Œuvres prescrites aux personnes qui ne sont pas légitimement empêchées de venir à Rome*

Les œuvres prescrites pour gagner le jubilé sont au nombre de quatre : la confession, la communion, la visite des Basiliques, la prière aux intentions du Souverain Pontife.

1° *La confession.* Cette condition était indiquée dans les bulles d'induction des précédents jubilés par les mots « *vere paenitentibus et confessis* » et par ces mots la confession actuelle était déclarée obligatoire pour tous ceux qui voulaient gagner le jubilé[4], même pour ceux qui n'auraient commis que des péchés véniels[5]. Toutefois, comme la confession seule était prescrite, et non l'absolution, les auteurs en concluaient que ceux qui n'avaient que des péchés véniels n'étaient pas tenus de recevoir l'absolution, à moins que la bulle de concession ne le demandât expressément[6].

A première lecture, il semblerait que la Bulle de Pie XI pour le jubilé de 1925 n'impose pas absolument la confession comme œuvre spéciale *directement prescrite :* elle a en effet supprimé les mots « *vere pae-*

1. Code, can. 925, § 1.
2. L'intention est dite virtuelle lorsqu'ayant été une fois formée elle n'a pas été rétractée dans la suite par un acte positif.
3. Code, can. 925, § 2.
4. Const. *Inter praeteritos*, 3 déc. 1749, de Benoît XIV, § 2; *Monita* de la Pénitencerie pour le jubilé 1900, n. 23 « Meminerint insuper *vere paenitentes et confessos* eos dumtaxat intelligi, qui confessionem actualem rite emiserint : cam proinde omnino necessariam ad Jubilaeum assequendum, nec confessionem in voto sufficere ».
5. Const. *Convocatis*, 25 nov. 1748, de Benoît XIV, § 46, *Monita* de 1900, n. 13 « Cum confessio sacramentalis sit opus injunctum, peragenda erit ab eo qui solis peccatis venialibus teneatur, si lucrari Jubilaeum velit ».
6. Voir Beringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 484. — Pour le jubilé de 1851, Pie IX avait exigé la confession et l'absolution « peccata sua confessi *et* sacramentali absolutione expiati ».

nitentibus et confessis », et les a remplacés par les mots « *rite expiati* », exigeant seulement que les fidèles voulant gagner le jubilé soient en état de grâce (*expiati*) et qu'ils aient recouvré cet état de grâce par les moyens de droit (*rite expiati*). Or, pourrait-on dire, en dehors de la confession annuelle, la loi canonique n'impose la confession, comme moyen de recouvrer la grâce, qu'avant la communion[1].

Par conséquent, celui qui n'aurait que des péchés véniels ne serait pas tenu de se confesser pour gagner le jubilé ; et la Pénitencerie, dans ses Monita de 1924, a en effet supprimé au numéro 13 la phrase — empruntée à Benoît XIV, et insérée dans les Monita de 1899 — qui imposait même dans ce cas la confession. La seule chose requise (*unum refert et necesse est*), disent les *Monita* (n. 13) serait que — conformément au canon 925, § 1 cité plus haut — on soit en état de grâce au moment où l'on accomplit la dernière œuvre.

Ceux-là seulement qui seraient en état de péché mortel seraient indirectement tenus — parce qu'ils doivent *communier* pour gagner le jubilé — de se confesser et recevoir l'absolution : l'une des œuvres prescrites est en effet la communion, et comme la confession sacramentelle est le moyen prescrit par la loi de recouvrer l'état de grâce avant la communion[2] ; celui qui — n'ayant recouvré l'état de grâce que par la contrition parfaite et non par le moyen de la confession sacramentelle — ferait même de bonne foi sa communion jubilaire, ne serait pas RITE *expiatus* et ne remplirait pas par suite la première condition prescrite par Pie XI pour gagner le jubilé.

Pour confirmer cette interprétation de la Bulle de Pie XI on pourrait alléguer, non seulement la substi-

1. La confession et l'absolution sacramentelle sont sans doute les moyens habituels de recouvrer l'état de grâce ; mais il y a aussi, *sauf s'il s'agit de la communion*, l'acte de contrition parfaite, dans les conditions indiquées par les théologiens.

2. Cette règle est ainsi formulée dans le Code, can. 856. « Celui qui a conscience d'une faute grave, quelque contrit qu'il puisse se croire, ne doit pas communier sans s'être confessé au préalable ». En vertu de ce canon, le seul moyen *légal* de recouvrer l'état de grâce avant de communier est *la confession sacramentelle*.

tution des mots « rite expiati » aux mots « vere paenitentibus et confessis » précédemment employés[1], la suppression dans les *Monita* de la Pénitencerie de la phrase imposant la confession à ceux qui n'auraient que des péchés véniels[2], et l'insertion d'une phrase nou-

1. Cette substitution paraît intentionnelle, car presque tous les autres termes du dispositif sont identiques dans les deux Bulles. Voici d'ailleurs le texte des deux dispositifs : je souligne les expressions qui diffèrent dans l'une et l'autre Bulle.

Bulle de 1899. — *Quo quidem anno Jubilaei durante* (a), omnibus utriusque sexus Christi fidelibus *vere paenitentibus et confessis sacraque Communione refectis, qui* (b) *beatorum Petri et Pauli, item Sancti Joannis Lateranensis* (c) et Sanctae Mariae Majoris de Urbe Basilicas semel saltem in die per viginti continuos aut interpolatos dies sive naturales sive ecclesiasticos, nimirum a primis vesperis unius diei ad integrum subsequentis diei vespertinum crepusculum computandos, si Romae degant cives aut incolae : si vero peregri venerint per decem saltem ejusmodi dies, *devote visitaverint, et pro Ecclesiae exaltatione, haeresum extirpatione catholicorum Principum concordia, et Christiani populi salute pias ad Deum preces effuderint* (d), plenissimam peccatorum suorum indulgentiam, remissionem et veniam misericorditer in Domino concedimus et impertimus.

Bulle de 1924. — Même texte, sauf les modifications suivantes : (a) Hoc igitur Anni Sancti decursu; (b) qui, *rite expiati* et sacra Synaxi refecti; (c) *et* Petri et Pauli *et* Sancti Joannis ad Lateranum...; (d) pie inviserint et *ad mentem nostram oraverint.*

2.

Monita de 1899	Monita de 1924
N. 12. — Confessionem et Communionem ad Jubilaeum lucrandum injunctas, haud necesse est visitationibus quatuor Basilicarum praemittere. Satis erit vel hujus modi visitationum decursu, bel etiam iisdem expletis, Confessionis et Communionis Sacramenta suscipere.	N. 13. — Confessio et Communio ad lucrandam piacularis Anni veniam imperatae nihil refert utrum visitationibus quatuor Basilicarum antecedant, an interponantur, vel succedant.
N. 13. — Cum confessio Sacramentalis sit opus injunctum, peragenda etiam erit ab eo qui solis peccatis venialibus teneatur, si lucrari Jubilaeum velit.	*Cette phrase est supprimée. Par contre la Pénitencerie insère ici cette phrase nouvelle :* Unum refert et necesse est, ut postremum ex praescriptis opus, quod etiam communio esse potest, in statu gratiae, ad can. 925, § 1, compleatur.
N. 14. — Si quis, post Confessionem peractam, in lethale peccatum (quod Deus avertat) inciderit, antequam omnia omnino opera ad Jubilaeum lucrandum injuncta expleverit, priusquam ultimum saltem ex aliis injunctis operibus expleat, confessionem denuo praemittere debebit, ut indulgentiam Jubilaeo annexam consequatur.	Si quis *igitur*, post confessionem peractam, ultimo nondum, completo opere, in letale *rursus* inciderit, itetet confessionem oportet, si sacram synaxim debet adhuc suscipere: secus, satis erit, ut, actu contritionis perfectae elicito, cum Deo reconcilietur.
(*Canoniste contemporain*, 1900, p. 242).	(*Acta Apostolicae Sedis*, 1924, p. 341)

velle exigeant comme *unique* condition l'état de grâce au moment de l'accomplissement de la dernière œuvre[1], mais encore la solution officielle différente en 1899 et en 1924 du cas de conscience suivant. Si, après s'être confessé, quelqu'un commet un péché mortel avant d'avoir accompli toutes les œuvres prescrites, est-il obligé de se confesser de nouveau pour pouvoir gagner le jubilé? A cette question, les *Monita* de 1899 répondent, après Benoît XIV[2] : Oui, il doit se confesser de nouveau au moins avant l'accomplissement de la dernière œuvre prescrite[3]. Les *Monita* de 1924 font une distinction : Oui, il doit se confesser de nouveau s'il n'a pas fait la communion jubilaire, *si sacram synaxim debet adhuc suscipere*. Dans ce cas, en effet, le seul moyen légal de recouvrer l'état de grâce, d'être *rite expiatus*, c'est la confession sacramentelle (can. 856). Mais — et ceci est nouveau — s'il n'a pas à communier, il lui suffira (ce qui ne suffisait pas autrefois) de recouvrer par un acte de contrition parfaite l'état de grâce exigé au moment de l'accomplissement de la dernière œuvre prescrite, *satis erit ut, actu contritionis perfectae elicito, cum Deo reconcilietur*[4]. Et la solution de ce cas est présentée par la Pénitencerie comme la conséquence logique du principe suivant : La seule chose requise est que la dernière des œuvres prescrites soit accomplie en état de grâce. Si cette dernière œuvre se trouve être la communion, la confession est le moyen prescrit par la loi (can. 856) pour recouvrer l'état de grâce ; sinon, un acte de contrition parfaite suffit pour être *rite expiatus*[5].

Quelque probante que paraisse cette argumentation, la bulle *Si unquam alias*, 15 juillet 1924, dit expressément au n° 12 que les pénitenciers du jubilé ne doivent dispenser personne de la confession prescrite pour le jubilé, même s'ils prévoient ou savent que le pénitent

1. Voir le texte à la note précédente.
2. Const. *Convocatis*, § 47.
3. *Monita*, de 1899, n. 14. Voir le texte à la note 2, page 349.
4. *Monita* de 1924, n. 13. Voir le texte, p. 349, note 2.
5. « Unum refert et necesse est, ut postremum ex praescriptis opus,

n'a pas de péchés mortels à se faire pardonner[1]. Nous devons en conclure — malgré toutes les raisons exposées plus haut — que cette confession est directement prescrite même à ceux qui n'auraient que des péchés véniels.

Pour cette confession jubilaire, une confession invalide ne suffirait pas, ni la confession annuelle de précepte[2]. Le confesseur doit y imposer au pénitent une pénitence proportionnée, suivant les règles communément données par les théologiens[3]. Cette pénitence, étant nécessaire à l'intégrité du sacrement, les confesseurs l'imposeront même si des excellentes dispositions du pénitent ils pouvaient légitimement conclure qu'il gagnera complètement l'indulgence du jubilé. Ils ne peuvent pas donner comme pénitence sacramentelle l'accomplissement d'une œuvre à laquelle le pénitent serait obligé par ailleurs — même seulement pour gagner le jubilé — à moins qu'ils ne puissent absolument pas faire autrement, étant donnée la fragilité du pénitent[4]. Il n'est pas nécessaire que cette confession soit faite à Rome, ni à des confesseurs munis des pouvoirs spéciaux; elle peut précéder ou suivre les visites des Basiliques ou se faire dans l'intervalle qui les sépare[5].

2° *La communion.* — La seconde œuvre prescrite pour le gain du jubilé est la communion. Il s'agit, bien entendu, d'une communion faite en état de grâce. Comme l'explique Benoît XIV, cette communion doit être à la fois sacramentelle et spirituelle; une commu-

quod etiam Communio esse potest, in statu gratiae, ad can. 925, § 1, compleatur. Si quis *igitur....* »

1. Ab obligatione praescriptae confessionis nullam ne exsolvant, etiamsi hunc materiam necessariam non esse allaturum aut praevideant aut sciant (*A.A.S.*, 1924, p. 313).

2. « Ad adimplendam [obligationem praescriptae confessionis] nec invalide nec annua ex praecepto confessio sufficit ». Bulle *Si nunquam alias*, n. 12.

3. *Monita*, n. 3. Cf. Code de droit canonique, can. 887 « Le confesseur doit imposer des satisfactions salutaires et convenables, en tenant compte de la qualité et du nombre des péchés, et de la condition du pénitent ».

4. *Monita*, n. 3.

5. *Monita*, n. 13.

nion uniquement sacramentelle, comme serait celle faite en état de péché mortel, ne suffirait pas à gagner le jubilé, ni non plus une communion uniquement spirituelle[1]. D'après les *Monita* de 1899 (n. 15), reproduisant la doctrine de Benoît XIV[2], les enfants qui n'avaient pas encore été admis à la première communion, et qui ne paraissaient pas devoir y être admis — au jugement de leur curé ou confesseur — dans le cours de l'Année Sainte, devaient être considérés comme légitimement empêchés d'accomplir cette œuvre prescrite, et leur confesseur devait commuer en une autre œuvre cette communion. Etant données les conditions actuelles d'admission des enfants à la communion, il n'y a pas lieu désormais de les dispenser de cette œuvre prescrite[3]. Comme la confession, cette communion jubilaire peut être faite dans n'importe quelle église ; elle peut précéder ou suivre les visites des Basiliques ou se faire dans l'intervalle qui les sépare[4].

La communion, faite *per modum viatici* peut servir de communion jubilaire ; par contre, la communion pascale ne peut suffire. Toutefois, celui qui aurait négligé de remplir son devoir pascal pourra ensuite par une seule communion satisfaire à la fois à sa double obligation : faire ses Pâques, et gagner son jubilé[5].

1. Const. *Inter praeteritos*, § 7. Ce passage est reproduit dans les *Monita* de 1899, n. 23 (*Canoniste contemporain*, 1900, p. 244). « Communionem *sacramentalem simul et spiritualem* peragendam esse, quae nimirum, juxta Tridentini Concilii monitum (sess. 13., c. 8), illorum est qui ita se prius probant et instruunt, ut vestem nuptialem induti ad divinam mensam accedant : hinc Jubilaeum non lucrari nec qui sacramentaliter dumtaxat Eucharistiam sumunt ut peccatores, nec qui spiritualiter tantum, qui nimirum voto illum caelestem panem edentes, fide viva quae per dilectionem operatur, fructum ejus et utilitatem sentiunt ».

2. Const. *Constatis*, § 48. « Quamvis injuncta Communio sit, pueri tamen, qui nondum ad primam Communionem admissi fuerint, neque intra Annum Sanctum, Parochi proprii vel confessarii judicio, admittendi videantur, censeri possunt ab isto injuncto opere legitime impedita, eisdemque communio in aliud pium opus, arbitrio confessarii praescribendum, commutabitur. »

3. Voir Const. *Si unquam alias*, n. XIII. « Ad S. Communionem quod attinet, nefas esto ejusmodi praescriptum in alia opera commutare *nisi de aegrotis agatur* qui ab ea suscipienda prorsus impediantur ».

4. *Monita*, n. 13.

5. Const. *Si unquam alias*, n. XIII.

3° La *visite des quatre Basiliques* (saint Pierre, saint Paul Hors-les-Murs, saint Jean de Latran, et sainte Marie Majeure) est également prescrite. Les Romains, c'est-à-dire ceux qui ont domicile ou quasi-domicile (au sens canonique)[1] soit à Rome, soit dans les paroisses suburbaines de Rome, doivent visiter vingt fois ces basiliques ; les autres (étrangers, ou même habitants de *l'agro Romano*, mais en dehors des paroisses suburbaines) ne sont obligés qu'à dix visites. Ces visites peuvent être faites à partir de midi du jour précédent et jusqu'à minuit[2], et, dans le calcul de l'heure, on a le choix (conformément au canon 33, § 1) entre l'heure usuelle, l'heure vraie ou l'heure moyenne de Rome, ou l'heure légale soit ordinaire (heure du méridien de Vienne) soit extraordinaire (v. g. heure d'été). Après avoir achevé par conséquent la visite de la quatrième basilique dans la matinée, le pélerin pourra, à partir de midi, commencer ses visites du jour suivant. Il n'est pas nécessaire du reste que ces visites soient faites vingt ou dix jours *de suite* « per viginti *continuos aut interpolatos* dies sive naturales, sive ecclesiasticos » dit expressément la Bulle d'indiction. Aucun ordre non plus n'est prescrit : on peut indifféremment commencer par l'une ou l'autre de ces basiliques, et changer à volonté l'ordre des visites les jours suivants, pourvu que l'on visite dans un seul et même jour (de la veille à midi jusqu'à minuit) les quatre Basiliques. Les visiteurs ne sont pas obligés d'entrer ou de sortir par la « porte sainte » ; bien plus, si les basiliques sont fermées ou si,pour quelque raison que ce soit, l'accès en est empêché, il suffira de prier Dieu à la porte ou sur les degrés de ces basiliques. Ce qu'il faut, c'est que cette visite soit « pieuse et dévote », c'est-à-dire faite avec l'intention d'honorer Dieu : intention manifestée

1. Voir le Code, c. 91 et suiv.
2. La Bulle *Infinita Dei misericordia* semblait dire que ces visites devaient être faites entre les premières vêpres du jour précédent et le crépuscule, mais les *Monita* de la Pénitencerie (n. 15) disent expressément le contraire, « licet concessionis documentum aliud sonare videatur ».

de quelque manière par une attitude extérieure de respect[1].

4° *La prière aux intentions du Souverain Pontife.* — Cette prière est prescrite en elle-même et pour elle-même, indépendamment des visites des basiliques. C'est un pieux usage de prier aux intentions du Souverain Pontife à chacune des visites que l'on fait des saintes basiliques; cependant c'est une obligation distincte et séparable : « Ab his tamen sejungi possunt », dit la Pénitencerie[2]. C'est ce qui explique que celui qui — par indult particulier, ou par permission légitime de son Ordinaire ou de son confesseur — aura été dispensé de quelques-unes ou de toutes les visites prescrites, n'est pas dispensé pour cela de prier aux intentions du Souverain Pontife, bien qu'il ne soit pas obligé de remplacer numériquement par autant de prières les visites dont il aura été dispensé. Une prière mentale ne suffirait pas; il faut une prière vocale[3], au choix des fidèles, récitée par le pèlerin seul, ou alternée avec un compagnon. La Pénitencerie ne spécifie pas la longueur de ces prières; elle rappelle seulement que d'après l'opinion commune la récitation de cinq *Pater*, cinq *Ave*, et cinq *Gloria Patri* suffit. Suivant certains auteurs, commentant le can. 934, § 1 ,auquel renvoie la Pénitencerie, une prière plus courte (par exemple, la récitation d'un *Pater*) suffirait, pourvu qu'elle soit récitée posément et avec ferveur[4]. Mieux vaut, cependant, dans la pratique, s'en tenir à l'opinion commune rappelée par la Pénitencerie.

Les intentions du Souverain Pontife, nous les connaissons. Il a pris soin de nous les indiquer lui-même dans la Bulle d'indiction du jubilé. En dehors des in-

1. *Monita*, n. 15.
2. *Monita*, n. 16.
3. Pour les *muets*, la Pénitencerie renvoie au canon 936 « Les muets peuvent gagner les indulgences attachées aux prières *publiques*, s'ils se trouvent unis à d'autres fidèles priant dans ce même lieu, pourvu qu'ils élèvent leur esprit et leur cœur; s'il s'agit de prières *privées*, il suffit qu'ils les repassent mentalement en les traduisant extérieurement par des signes, ou qu'ils les parcourent seulement des yeux ».
4. Cf. VERMEERSCH, *Epitome juris canonici*, n. 220 (t. II, p. 125).

tentions générales (la Pénitencerie (n. 16) rappelle surtout l'exaltation de notre mère la sainte Eglise), le Souverain Pontife demande à ceux qui voudraient gagner le jubilé de s'unir à lui pour demander tout d'abord *la paix*, « non seulement celle qui est inscrite dans les traités, mais celle qui doit régner dans les cœurs, et être rétablie parmi les peuples; paix qui n'est peut-être pas aussi éloignée qu'elle l'était hier, mais qui est encore trop lointaine pour nos désirs ». Et le Pape ajoute: « Nous désirons en outre que tous ceux qui habitent Rome, ou qui y viendront pour le jubilé, recommandent à la miséricorde de Dieu deux autres choses qui sont pour nous de très grands soucis et qui intéressent souverainement la religion: *le retour des non-catholiques à l'Eglise du Christ*, ainsi que l'apaisement et l'organisation définitive de *la Terre Sainte, conformément aux droits sacrosaints du catholicisme* »[1]. Ces intentions, il n'est pas nécessaire de les avoir présentes à l'esprit quand on récite les prières prescrites; il suffit de prier « en général et implicitement aux intentions du Souverain Pontife »[2].

B. *Œuvres prescrites aux personnes légitimement empêchées de venir à Rome.*

Telles sont les conditions requises *ordinairement* pour gagner le jubilé. *Exceptionnellement*, « les personnes qui, *empêchées par la maladie ou par une autre cause légitime*, ne pourront venir à Rome, et celles qui, une fois en route, auront été enlevées par la mort, ou empêchées, avant d'avoir achevé, ou même seulement commencé, les visites des basiliques, gagneront le jubilé, comme si elles avaient fait les visites prescrites, pourvu qu'elles aient fait leur confession jubilaire et qu'elles aient communié »[3]. La Constitution *Apostolico muneri* (30 juillet 1924) a déterminé avec précision quelles sont ces personnes *légitimement empêchées de venir à Rome*

1. Bulle *Infinita Dei misericordia*.
2. *Monita*, n. 16.
3. Bulle *Infinita Dei misericordia*.

et qui par suite peuvent gagner le jubilé sans visiter les basiliques. « Ce sont les personnes cloîtrées — les captifs, les prisonniers et les malades — qui ne peuvent absolument pas accomplir les œuvres prescrites ». Il n'y en a pas d'autres[1]. La Bulle indique du reste exactement quelles sont ces personnes. Ce sont :

1. Toutes les moniales qui vivent dans un couvent où elles sont soumises à la clôture perpétuelle ; les autres personnes qui vivent avec elles comme novices, postulantes, élèves, etc., même si elles ne résident pas toute l'année dans le couvent, mais seulement la majeure partie de l'année sans en excepter les femmes vivant habituellement au couvent mais qui en sortent pour le service ou pour quêter.

2. Toutes les religieuses à vœux simples, de droit pontifical ou diocésain, même non soumises à une clôture rigoureuse, leurs novices, postulantes, élèves internes ou demi-pensionnaires, mais non externes, et toutes les personnes ayant avec elle table, domicile ou quasi-domicile communs.

3. Les Oblates ou femmes pieuses, vivant en commun, sans émettre de vœux, dont l'Institut a été d'une façon stable ou *ad experimentum* reconnu par l'autorité ecclésiastique, ainsi que leurs novices, etc., comme au n° 2.

4. Les Sœurs Tertiaires d'un Ordre régulier, vivant sous le même toit, en commun, avec l'approbation ec-

1. « Bien que tous les fidèles, sans exception, soient appelés et invités à venir à Rome pour gagner le Jubilé, personne cependant n'est dispensé de demander la permission ou le consentement, à qui de droit. C'est pourquoi les personnes mariées doivent prendre garde que leur pèlerinage ne soit pas cause pour leur famille de graves inconvénients ; les enfants ne doivent pas non plus quitter leurs parents sans leur consentement. Les évêques ne doivent pas s'éloigner de leurs diocèses, s'ils craignent que ce ne soit au détriment de leur peuple. Les prêtres et autres ecclésiastiques ne doivent entreprendre le voyage de Rome qu'avec l'autorisation écrite de leur évêché. Enfin les religieux ne peuvent faire ce pèlerinage qu'après en avoir obtenu légitimement la permission de leurs supérieurs. Il ne convient pas cependant que les supérieurs se montrent trop difficiles (nimium morosos ac difficiles) à accorder cette permission, et qu'ils ne tiennent aucun compte de l'exhortation de Benoît XIV (26 juin 1749) les invitant à être larges sur ce point : « hac in re benigniores eos futuros fuisse confidere se declarabat » (*Monita*, n. 12).

clésiastique, ainsi que tous leurs familiers comme plus haut.

5. Les jeunes filles et les femmes demeurant dans des institutions, même si celles-ci ne sont pas confiées à des moniales, des religieuses, des Oblates ou des Tertiaires.

6. Les anachorètes et les ermites, non pas ceux qui non cloîtrés, vivent seuls ou en communauté suivant certaines règles sous l'autorité des Ordinaires, mais seulement ceux qui, soumis à une clôture continuelle, bien que non absolument perpétuelle, mènent la vie contemplative dans un Ordre monastique ou régulier, comme les Cisterciens réformés de la Trappe, les Ermites Camaldules et les Chartreux.

7. Les fidèles des deux sexes, captifs, prisonniers, exilés, déportés, condamnés aux travaux forcés; ainsi que les ecclésiastiques ou religieux qui seraient en pénitence dans un couvent ou une autre maison.

8. Les fidèles des deux sexes que la maladie ou une faible santé empêche d'aller à Rome ou d'y visiter les basiliques; les infirmiers et infirmières, salariés ou bénévoles, qui s'appliquent d'une manière continue au soin des malades dans les hôpitaux; les ouvriers qui vivant de leur travail quotidien ne peuvent pas l'abandonner si longtemps; enfin les vieillards ayant soixante-dix ans révolus.

Pour gagner le jubilé, il suffit que ces personnes se confessent, communient, et prient aux intentions du Souverain Pontife. Quant à la visite des Basiliques, l'Ordinaire y substituera, par lui-même, ou par l'intermédiaire de confesseurs prudents, d'autres œuvres de religion, de piété et de charité, en tenant compte de la condition et de la santé de chacun, et des autres circonstances de temps et de lieu. A toutes ces personnes, pourvu qu'elles aient rempli les conditions imposées ou même, dans le cas où elles tomberaient soudain dangereusement malades, commencé seulement à les remplir, le Pape accorde la complète rémission de leurs péchés. Il leur permet aussi de gagner une seconde fois

le jubilé, si elles réitèrent pendant l'année sainte les œuvres prescrites.

En outre, elles pourront choisir parmi les confesseurs approuvés par l'Ordinaire un prêtre qui, pour la confession faite en vue de gagner le jubilé et sans détriment des pouvoirs possédés par ailleurs, pourra les absoudre, au for interne seulement, de toutes les censures et de tous les péchés même spécialement réservés au Siège apostolique, mais non des censures et péchés très spécialement réservés ni du cas d'hérésie formelle et externe; ce confesseur leur imposera une pénitence salutaire et les autres remèdes de droit.

Le confesseur qu'une moniale se sera choisi pourra en outre la dispenser de tous les vœux privés faits par elle après sa profession solennelle même s'ils ne s'opposent pas le moins du monde à l'observance régulière. Les confesseurs choisis pour la confession jubilaire pourront commuer, en accordant même dispense, tous les vœux privés que les religieuses à vœux simples, les Oblates, les Tertiaires régulières, les jeunes filles et femmes vivant en commun se sont imposés, sauf les vœux réservés au Siège apostolique et au Pape; et, en les commuant, ils pourront délier de l'observation des vœux même émis avec serment[1].

Le Pape exhorte les évêques et les autres Ordinaires des lieux à suivre son exemple et à accorder à ces confesseurs le pouvoir d'absoudre des cas qui leur sont réservés.

(*A suivre.*)

F. CIMETIER.

1. *Hors de Rome*, dans l'usage des pouvoirs spéciaux qui leur sont ici donnés, les confesseurs se conformeront, dans la mesure où ils leurs sont applicables, aux *Monita* de la Pénitencerie (*Monita*, n. 21). Voir plus loin (Les pouvoirs spéciaux des confesseurs à Rome pendant le jubilé).

Chronique de Philosophie

(Suite) [1]

5. C'est pour contribuer à ce développement que des professeurs groupés autour de la maison d'études philosophiques du Vals, près Le Puy, annoncent, sous le titre d' « Archives de Philosophie », la publication de cahiers d'études philosophiques. Ces cahiers ne se présentent pas comme une Revue proprement dite, ils ne seront pas périodiques. Chaque cahier présentera au public, soit une étude particulière, soit une série d'articles, soit une bibliographie philosophique; c'est-à-dire que les Archives auront tous les avantages d'une Revue, sans en avoir les inconvénients, tout au moins en ce qui regarde la rédaction. Les auteurs affirment qu'ils « resteront fidèles à la tradition scholastique représentée en première ligne par saint Thomas », sans exclusivisme étroit et sans négliger les apports de la philosophie moderne; ils désirent fournir aux travailleurs des matériaux solides susceptibles d'entrer dans des travaux d'ensemble. Nous souhaitons bon succès aux Archives, et désirons qu'elles remplissent leur programme.

Souhaits et espérances sont d'ailleurs déjà partiellement réalisés. Sept fascicules ont paru; les cinq premiers forment le Vol. I des Archives, les deux autres appartiennent au Vol. II.

Le premier fascicule contient une série d'études sur l'histoire de la philosophie. J. Soulhé dégage de la septième des lettres attribuées à Platon, lettre dont il admet pour sa part l'authenticité, deux conclusions utiles à l'interprétation des dialogues: la confirmation de la doctrine platonicienne des idées et la preuve que Platon n'a pas voulu enfermer dans ses écrits une science totale du Réel, mais seulement développer dans l'âme de ses disciples, l'amour de la vérité, qui, seul, peut conduire à cette intuition personnelle en laquelle doit consister une vraie philosophie. — A Valensin expose objectivement la conception qu'Hegel s'est faite de l'histoire de la philosophie. Les autres articles ont tous trait à la théorie Aristotélicienne et thomiste de la connaissance.

1. Voir *Revue Apologétique*, 1er décembre 1924.

P. Aubron commente le commentaire qu'a fait Cajetan de ce fameux texte du ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ « l'acte du sensible et du sens sont un seul et même acte », et montre que la théorie du philosophe sur l'union de l'objet et du sujet dans l'acte de connaissance ne mérite pas le reproche d'absurdité qu'on lui a fait. — J. de Tonquédec réunit quelques textes par lesquels il prétend montrer que dans saint Thomas connaissance et assimilation ne sont pas des notions équivalentes; d'après lui, l'assimilation du connaissant au connu n'est qu'une condition de la connaissance, non le terme. Cependant certains des textes cités par le P. de Tonquédec donnent à réfléchir « omnis cognitio *perficitur* per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam », j'ignore si saint Thomas connaissait la valeur du terme dont il se servait; il est vrai que l'auteur de l'article nous invite à ne « pas toujours prendre à la dernière rigueur » certaines des expressions de saint Thomas. En tout cas, je n'admettrais pas volontiers comme preuve de la thèse soutenue, le troisième argument apporté par J. de Tonquédec, je serais plutôt tenté d'y voir un argument en faveur de la thèse attaquée. « Il y a, dit l'auteur, des connaissances où l'assimilation, la réception de l'espèce préalable fait défaut » la vision béatifique serait le cas type de ce mode de connaissance. Sans doute si on entend par assimilation, la réception d'une espèce représentative, la connaissance béatifique ne peut se faire par une telle réception; mais ne peut-on et ne doit-on pas dire, si on veut rester dans la doctrine de saint Thomas, que dans la connaissance béatifique, il y a réellement assimilation du connaissant au connu, assimilation beaucoup plus parfaite que dans notre connaissance actuelle, parce qu'opérée non plus par une espèce représentative, mais par l'essence divine elle-même. « Uno modo per praesentiam suae essentiae in cognoscente: sicut lux videatur in oculo. » L'assimilation n'est plus dans ce dernier cas, préalable, dont parle saint Thomas.

Une des études les plus considérables de ce premier fascicule est celle de B. Romeyer, elle a pour titre « Notre science de l'esprit humain, d'après saint Thomas d'Aquin ». L'auteur tente de prouver contre la plupart des commentateurs du D. Angélique que saint Thomas inclut bien dans l'objet propre de notre intellection, dès cette vie, les réalités spirituelles d'ordre humain: d'après

saint Thomas « notre esprit, dès ce monde, ne se contente pas de concevoir proprement la matière sensible. Parvenu à un certain point de développement mental, il se prend lui-même comme objet direct et propre de connaissance, s'atteint en son être individuel et spécifique et peu à peu édifie l'admirable science de l'esprit humain ». Je ne crois pas trahir la pensée de l'auteur en affirmant que pour lui, nous avons ou du moins nous pouvons avoir dans notre état actuel, l'intuition de la spiritualité de notre âme, la science de cette substance spirituelle; sa thèse, autrement, ne différerait pas notablement de celle des commentateurs qu'il attaque; tous admettent, en effet, que nous pouvons concevoir, déduire la spiritualité de l'âme humaine. Les points d'appui les plus solides de B. Romeyer sont d'une part le spiritualisme de saint Thomas et « ce qu'il renferme d'éternel platonisme », d'autre part, un certain nombre de textes dont le plus significatif est l'a. 8 de la Q. X du de Veritate. Qu'il y ait du Platonisme dans saint Thomas, tous le reconnaissent, mais tous reconnaissent aussi que ces morceaux du système platonicien ont été intégrés, surtout en ce qui concerne la connaissance dans l'ensemble du système Aristotélicien, et s'il est sur la question traitée des textes dont l'interprétation souffre difficulté, il y aurait moins de chances d'erreur à les interpréter en un sens aristotélicien, qu'un en sens platonicien. Mais le texte apporté comme principale source par l'auteur de l'article, ne semble pas souffrir ces difficultés d'interprétation, puisque saint Thomas y dit expressément « Mens nostra *non potest se ipsam intelligere* ita quod se ipsam immediate apprehendat,sed ex hoc quod apprehendit alia devenit in suam cognitionem, sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva. » L'exemple ne pouvait être mieux choisi, ni plus expressif: nous pouvons bien déduire la nature spirituelle de l'esprit, comme nous déduisons l'existence et la nature de la matière première, nous ne pouvons directement atteindre, ni par conséquent définir cette nature. Saint Thomas, comme le remarque avec raison l'auteur, parle bien de trois manières qu'a notre esprit de se connaître: 1) quodammodo per essentiam; 2) quodammodo per speciem; 3) quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem », mais il faut voir dans la suite du texte de quelle manière saint Thomas entend cette connaissan-

ce par intuition de l'immuable vérité, connaissance par laquelle nous arrivons à comprendre notre spécifique nature. « Hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, *in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus judicantes.* » Cette intuition se réduit donc à des principes per se nota à l'aide desquels nous pouvons passer à d'autres connaissances, en particulier à la connaissance de notre spécifique nature. Il faut reconnaître que saint Thomas a fortement aristotélisé saint Augustin et nous ne trouvons pas dans ce texte de quoi pouvoir affirmer que saint Thomas a enseigné la thèse d'une science directe de notre esprit, par notre esprit.

Enfin, un dernier article dans ce premier fascicule est une note critique sur la connaissance du singulier, où G. Picard étudie ce que pensent saint Thomas et Suarez de l'intelligence infraspécifique. Tous ceux qui ont quelque peu étudié l'histoire de la philosophie dite scholastique savent que « l'Ecole thomiste réserve exclusivement à la connaissance sensible la saisie directe de la singularité matérielle », de l'individu comme tel, tandis que l'Ecole suarézienne « accorde à l'intelligence la connaissance du singulier matériel »; cette différence est caractéristique de chacun des systèmes. Le but de G. Picard est de montrer que les deux doctrines ne sont pas si loin l'une de l'autre qu'il pourrait paraître au premier abord. Il me semble que pour faciliter les rapprochements, G. Picard interprète saint Thomas d'une façon plus suarézienne que thomiste, et que le principe d'individuation qui d'après saint Thomas est la matière quantifiée et un principe limitatif, devient dans le thomisme de l'auteur, une hoecceitas positive, un surplus d'être qui s'ajoute à la forme substantielle. Dès lors, il est facile de rapprocher ce qu'on a préalablement peint de la même couleur. Il me semble au contraire que sur ce point du principe d'individuation, saint Thomas et Suarez sont très loin l'un de l'autre et que sous une différence particulière, de détail, il y a en réalité toute une différence de système métaphysique. N'empêche que l'étude de G. Picard est intéressante et fort bien menée.

2° Fascicule. Le 2° fascicule des Archives est tout entier consacré à un essai de solution du « Problème criti-

que fondamental » par G. Picard. Ce problème est toujours d'actualité, car l'Idéalisme, comme le remarque justement l'auteur de l'article, dans ses formes modernes du Relativisme, du Phénoménisme, n'est qu'un scepticisme qui a changé de nom : pas plus que les pyrrhoniens ou les philosophes de la Nouvelle Académie, les idéalistes n'admettent la possibilité d'une métaphysique vraie, science du réel ; ils reconnaissent des certitudes pratiques sans aspirer à des certitudes spéculatives ou philosophiques. G. Picard n'estime pas suffisantes les réponses opposées à ce scepticisme par certains dogmatistes modernes : école de Balmès, école de Louvain s'arrêtent à mi-chemin dans la solution du problème, elles se contentent de démontrer la valeur subjective de la raison, alors qu'on discute sur sa valeur objective. Qui veut répondre aux besoins intellectuels modernes, doit démontrer, non seulement la valeur subjective de l'évidence, mais encore sa valeur objective ; il ne suffit plus d'affirmer l'évidence du principe d'identité et de raison suffisante, il faut prouver que cette évidence a valeur de vérité et nous fait entrer en communion avec le réel. Ἀνάγκη στῆναι disait Aristote arrivé aux premiers principes ; l'esprit moderne ne veut pas s'arrêter là, il prétend faire encore un pas, il exige légitimation de ces principes. G. Picard tente d'établir la preuve demandée, et cela en deux étapes : il établit d'abord la réalité d'une expérience métaphysique, d'une intuition de l'être ; il montre ensuite comment de cette intuition naissent les deux principes d'identité et de raison suffisante.

Qu'il faille en venir à une intuition pour prouver la valeur objective de la connaissance à qui doute de la valeur réelle de la raison, c'est évident ; mais cette nécessité ne peut par elle-même prouver l'existence de l'intuition, puisque cette nécessité elle-même est la conclusion d'un raisonnement : une intuition doit se constater, se sentir, elle ne se prouve pas. Où trouver cette intuition palpable, impossible à nier ? G. Picard se sépare ici de certains commentateurs de Saint Thomas, tels Domet de Vorges. Garrigou-Lagrange, pour lesquels « l'intellect humain aurait le pouvoir de percevoir directement par intuition, l'être existant soumis, à ses lois absolues, universelles et nécessaires, dans la complexité des êtres singuliers et concrets ». Il trouve cette intuition, dans la saisie que nous faisons de notre moi propre. « Dans

tous nos états psychologiques, nous saisissons à même et sans doute possible, par la réflexion concrète, le moi existant et ses faits de conscience présents ». « Je pense, donc je suis » avait dit déjà Descartes, dont, ici, G. Picard se montre le disciple, et dont il reprend la méthode. Rien de discursif, ni d'abstrait dans cette saisie, nous saisissons « notre moi concret, vivant inséparable de son activité consciente naturelle, le tout formant un bloc vivant, objectif, se posant absolument ». Ce n'est pas un moi phénoménal que nous saisissons ainsi, mais bien un moi concret, substantiel, identique sous une variété de phénomènes, moi singulier qui « enveloppe » les phénomènes divers et les fait tomber comme incommunicables à autrui, sous le regard de la conscience. Une fois admise, cette saisie intellectuelle immédiate d'un moi concret, d'un être, d'un noumène, il n'est pas difficile de prouver la véracité essentielle de notre esprit. « Si notre tentative présente n'est pas vaine, écrit l'auteur de l'article que nous analysons, tout postulat sera supprimé au fondement de la connaissance et nous posséderons purement et simplement la véracité de notre intelligence, non sans doute avec la clarté parfaitement distincte dont jouissent les purs esprits, mais avec une lumière, qui sans être distincte en elle-même, sera cependant d'une égale sûreté ». Nous n'avons en effet qu'à faire l'inventaire de ce qui nous est donné par la conscience intuitive de cet être, absolument donné qu'est le moi, nous y trouverons les deux principes et d'identité et de raison suffisante, lois universelles de notre esprit, qui dès lors seront légitimés puisque simple expression d'une intuition immédiate. Suivons l'auteur dans cet inventaire. En saisissant le moi concret, un, « j'éprouve que par la force même avec laquelle il se pose, il repousse absolument et sa négation et l'identification avec ce qui n'est pas lui. Du coup, le double *fait* de l'identité de l'être avec lui-même et de l'opposition de l'être à sa négation se dégage de la donnée très simple soumise actuellement à mon intuition. En même temps ce fait se révèle non comme tenant aux manières d'être particulières de cette chose qui est le moi, mais résultant de ce que le moi est être « ce que j'exprimerai par le principe d'identité » l'être est, l'être est ce qu'il est, l'être n'est pas sa négation ». Continuons l'inventaire Je me sens moi, mais je sens en même temps qu'il y a en mon être un déve-

loppement, un surplus continuel, je me sens croître, et j'ai en même temps l'intuition que ce surplus, que cette croissance est « en dépendance étroite et nécessaire de cette activité même » que possède le moi, autrement dit je sens, j'ai l'intuition que ce surplus, cet accroissement a sa raison, sa cause dans l'être, dans le « capital d'être » qu'est le moi, tout en appréhendant vaguement ce capital comme déficient, cette cause comme insuffisante. En même temps que nous saisissons ce fait de raison suffisante, nous saisissons qu'il tient non aux manières d'être particulières de cette chose qui est le moi, mais qu'il résulte de ce que le moi est être, ce que nous exprimerons par le principe de raison suffisante : « tout être a de quoi être, tout être a sa raison suffisante. » Tel est dans on ensemble le procédé nouveau apporté par G. Picard ; si nous avons simplifié l'exposé de l'auteur, nous ne croyons pas en avoir trahi la pensée. Il nous reste à apprécier cette tentative.

Reconnaissons tout d'abord que cette tentative n'est pas superflue, les traités de critériologie sont nombreux, bien peu sont satisfaisants, ils embrassent trop, pour pouvoir être clairs. G. Picard a le premier mérite d'avoir limité son étude « au problème critique fondamental », au nœud du problème, ce qui permet, à l'auteur, d'être clair, précis, au lecteur de suivre avec intérêt et une relative facilité les déductions de l'auteur. Le deuxième mérite de l'auteur est d'avoir cherché la solution du problème, là où il faut, semble-t-il, la chercher : dans le contact, la communion entre l'être objectif, le connu, et l'intelligence connaissante ; *en cela*, G. Picard reste dans l'esprit thomiste puisque son étude veut être une justification de la définition thomiste du vrai « adæquatio rei et intellectus ». Mais l'auteur a-t-il réussi dans le but qu'il se proposait : convaincre les sceptiques modernes, relativistes et phénoménistes ; la méthode qu'il emploie peut-elle le conduire au « but » recherché. Il me semble qu'à ce double point de vue on puisse et on doive faire beaucoup de réserves, quitte à laisser croire, une fois de plus, qu'entre philosophes, l'entente est impossible. J'avoue d'abord, que si j'étais phénoméniste, je ne me sentirais point du tout convaincu par le raisonnement de G. Picard. Au phénoméniste qui nie le fait de l'intuition, de la perception d'un moi concret, être en soi, formant bloc

avec ses faits de conscience actuels, pour n'admettre qu'une succession de phénomènes, l'auteur propose comme point de départ d'une conviction cette saisie psychologique, cette intuition d'un moi substantiel. J'entends bien, que la première chose à faire est de convaincre le phénoméniste de cette saisie d'être, mais comment le convaincre, si au nom de sa conscience, il proteste contre l'existence d'une telle perception intellectuelle, d'une telle expérience immédiate. L'auteur appelle bien à son aide pour produire cette conviction autorité et raison. « L'autorité aussi bien que la raison nous amènent à cette conclusion que l'existence et, d'une certaine manière, la nature même de notre moi sont l'objet d'expérience intellectuelle immédiate », mais un phénoméniste relira avec attention les paroles mêmes de celui qui tente de le convaincre. « Nous ne pouvons, au point où nous en sommes, nous appuyer logiquement sur aucune opération intellectuelle à moins de renoncer à notre problème ou de le résoudre par une évidente pétition de principe » et s'il est quelque peu au courant des discussions entre scholastiques sur le fait d'une intuition intellectuelle directe du moi, il trouvera certainement quelques autorités pour le maintenir en sa conviction, ne serait-ce que le texte de S. Thomas « mens nostra non potest se ipsam intelligere ita quod se ipsam immediate apprehendat, sed ex hoc quod apprehendit alia devenit in suam cognitionem ». Il est absurde sans doute, d'aller contre l'évidence de la conscience, mais l'est-il moins d'aller contre les principes premiers, et à qui doutera de la valeur de ces principes, pourra-t-on prouver la valeur de la conscience. Autrement dit, ne doit-on pas s'en tenir, au point d'arrêt, à l'ἀνάγκη στῆναι d'Aristote et affirmer que demander légitimation du principe d'identité est aussi absurde, que demander légitimation du fait de conscience.

Cette affirmation s'impose avec plus de force encore, si on considère comment, de cette intuition première, fondamentale, du moi, G. Picard déduit les deux principes d'identité et de raison suffisante. Je m'en tiendrai ici à ce qui concerne la déduction du deuxième principe que G. Picard regarde comme étranger au premier. Nous trouvons, dit l'auteur le principe de raison suffisante, dans la conscience de notre activité vitale, tout au moins d'une façon confuse. En effet, nous nous sen-

tons « en tendance », en évolution, en mouvement, notre moi « nous apparaît concrètement comme l'épanouissement continu d'une tendance à être et nous sentons que cet épanouissement, ce surplus de chaque instant s'appuie, se fonde sur ce que nous sommes déjà, que ce surplus ne serait pas, si ce que nous étions auparavant, n'avait pas été ». Ce dynamisme constaté s'exprime dans le principe de raison suffisante : tout ce qui est a sa raison d'être, car ce fait de dynamisme « se révèle non comme tenant aux manières d'être particulières de cette chose qui est le moi, mais comme résultant de ce que le moi est être » : Qu'un psychologue métaphysicien arrive par une analyse subtile à prendre conscience de son être en tendance, peut-être, mais que le commun des mortels et que tous ceux qui font usage du principe de raison suffisante, aient pris conscience de ce fait, qu'ils aient conscience surtout que ce dynamisme résulte de ce que le moi est être, c'est plus que douteux, le contraire me paraît certain. Dès lors, la thèse de G. Picard me semble bien en péril, au moins comme moyen de conversion philosophique, car quel phénoméniste consentira jamais à entrer dans le chemin indiqué ci-dessus.

Cette thèse pourra-t-elle satisfaire davantage un esprit converti, et un dogmatique admettra-t-il sans conteste, les fondements sur lesquels s'appuie la méthode de G. Picard. Je ne le pense pas : cette méthode en effet suppose et l'existence d'une intellection pure de notre moi, d'une vue intuitive du moi substance, et la nécessité de cette saisie intellectuelle directe pour établir la légitimité des premiers principes. L'opposition que l'auteur établit entre la saisie de l'être-moi, et la connaissance du non-moi, montre clairement que dans son intuition globale du moi, il comprend une saisie intellectuelle directe, qui en même temps qu'elle saisit les actes du moi, en saisirait directement l'être, c'est-à-dire la substance. L'existence d'une telle intuition, d'une saisie directe, concrète de la substance du moi ne s'impose pas à la conscience. L'auteur fait appel en faveur de sa thèse à des autorités diverses ; j'avoue que la liste de ces autorités est un peu décevante ; quelques-unes d'ailleurs se déroberaient promptement, et je suis sûr que si M. Bergson avait eu à donner son approbation au texte qui le concerne, « H. Bergson a vu que le fond solide de notre connaissance réside dans l'intuition intellectuelle du moi », il aurait

impitoyablement biffé le mot « intellectuelle ». D'ailleurs l'auteur connaît trop bien et son S. Thomas, et son histoire de la philosophie scolastique, pour ignorer que si sa doctrine « n'est pas étrangère » aux philosophes de l'Ecole, elle est loin de leur être commune à tous.

Je ne vois pas d'ailleurs la nécessité de recourir à cette intuition spéciale, et limitée à l'être unique du moi, pour fonder la valeur de la connaissance humaine. L'auteur accuse le P. Garrigou-Lagrange, et Domet de Vorges de faire de nous des sortes d'esprits purs et de faire une psychologie presque cartésienne, mais il me semble qu'en ce qui regarde le moi, il fait lui aussi de notre esprit, un esprit pur, et qu'en limitant la saisie de l'être au cas unique du moi, il se rapproche beaucoup plus de Descartes que les philosophes précités, n'est-ce pas cet exclusivisme qui a fait de Descartes « le père de l'Idéalisme ». Loin de moi la pensée d'affirmer que nous n'avons pas de contact avec l'être, que nous ne saisissons pas de l'être; mais nous saisissons immédiatement et distinctement l'être par nos moyens actuels de saisie, c'est-à-dire par les sens soit internes, soit externes; c'est dans ces phénomènes sensibles, quitte à les dépasser ensuite, comme le dit le P. Garrigou-Lagrange, disciple fidèle de S. Thomas, que l'intelligence *appréhende, considère l'être*. Le grand tort de la philosophie moderne depuis Kant surtout a été de vouloir scinder l'homme en deux, de concevoir une connaissance abstraite ou intellectuelle, une connaissance concrète ou sensible indépendantes l'une de l'autre, et d'inventer un langage philosophique basé sur cette scission: phénomène, noumène, etc. Le phénoménisme surtout a vidé de réalité, d'être, les données des sens. Pour lutter contre le scepticisme moderne, il faut certes lui montrer qu'il y a « communion » entre le réel, l'être et nos facultés, c'est en cela, je l'ai déjà dit, que l'étude de G. Picard me semble intéressante, suggestive et marque un progrès sur beaucoup d'autres; mais il faut lui montrer cette union dans toute son étendue, sans limitation arbitraire, en lui expliquant la dépendance intime qu'il y a entre connaissance concrète et connaissance abstraite: c'est en cela que cette étude me semble criticable.

Fasc. III et IV. — Les archives naissantes ont voulu payer leur tribut d'hommages à Pascal, en cette année du 3e centenaire de l'auteur des *Pensées;* elles l'ont payé

largement et les deux derniers fascicules du premier volume des archives sont entièrement consacrés à la personne, aux œuvres, littéraires et autres, du philosophe. Le 3e fascicule est constitué par un groupe d'études dont la plus considérable, celle de E. Jovy sur « un philosophe, victime de Pascal, Jacques Forton, sieur de Saint Ange », n'est pas précisément destinée à faire aimer Pascal: douce vengeance comparée aux attaques des *Provinciales*. D'autres articles ont trait à la maladie de Pascal, — la théodicée de Pascal, — l'anticartésianisme de Pascal, les idées de Pascal sur la morale. Toutes études intéressantes chacune à leur point de vue particulier. Le fasc. 4 apporte un « essai bibliographique des *Pensées* de Pascal » dû à M. Maire, bibliothécaire honoraire de la Sorbonne. L'auteur de cet essai s'excuse modestement de livrer un travail imparfait parce qu'inachevé; mais la richesse de cette « ébauche » est la meilleure excuse, et les amis de Pascal trouveront une table très précieuse et des éditions successives des *Pensées* au cours des XVIIe, XVIIIe, XIXe et XXe siècles, et des travaux divers parus depuis ce temps, qui de près ou de loin, touchent aux *Pensées* et à leur auteur.

Vol. II. Fasc. I. — Les traités de morale sont presque toujours des traités de métaphysique appliquée: ils étudient l'origine, la cause première du devoir et passent immédiatement à l'énoncé des devoirs individuels ou sociaux, sautant à pieds joints ce qu'on pourrait appeler la psychologie de la morale. Cette étude est sans doute jugée inutile ou même dangereuse, parce que susceptible de jeter sur un sujet où tout doit rester clair et immédiatement visible les obscurités inhérentes à toute analyse philosophique. M. Bouyssonie a voulu combler cette lacune, et a pris comme objet d'étude ce « milieu », où l'on ne parle déjà plus de la dépendance entre cause seconde et cause première, où l'on n'a pas encore abordé les problèmes d'ordre immédiatement pratique: étude spéculative qui répond dans l'ordre moral, à l'étude de la logique dans l'ordre intellectuel. La solution d'un problème suppose essentiellement: 1° des principes ou vérités générales; 2° des données concrètes, particulières; 3° une application des principes ou données, c'est pourquoi M. Bouyssonie examine successivement quels sont dans une philosophie spiritualiste les principes et leurs éléments, les données particulières, du

problème moral, la synthèse des principes et des données. Les premiers principes de l'ordre moral peuvent se réduire à deux : principe du Bien : l'être, c'est le bien ; principe d'ordre : l'être est ordre ; principes irréductibles mais dont on peut réunir les éléments en un principe synthétique : le bien est ordre, qui deviendra dans le cas de l'être limité : « le bien fini a pour but nécessaire, le mieux ; le progrès harmonieux est bon et commandé. « C'est à la nature humaine, intégrale que nous devons appliquer ces principes ; en cette nature, nous trouvons toutes les données particulières du Problème moral. La nature humaine se définit par des caractères génériques et des caractères spécifiques que M. Bouyssonie expose brièvement. La division des caractères spécifiques donnée par l'auteur, pourrait, à première vue, paraître réductible, ces caractères sont en effet ramenés à 3 : l'amour de la perfection (volonté), la raison et la liberté. La liberté n'est-elle pas le mode d'action propre de la volonté et la belle définition que M. Bouyssonie donne de la liberté « pouvoir de direction plus fort que les influences qui s'exercent sur lui et permettant de choisir entre les actes dont apparaissent l'idée et le désir », ne convient-elle pas tout aussi bien à la volonté ? Cette division a l'avantage de permettre une explication plus claire de la liberté, et de mettre en valeur le caractère propre de l'acte volontaire humain : en quelques lignes brèves, mais lumineuses, l'auteur expose la métaphysique de la liberté. Le chapitre où M. Bouyssonie expose la synthèse des principes avec les données, est particulièrement intéressant et suggestif : les rapports de la nature humaine avec le Bien, avec l'Ordre y sont étudiés d'une façon à la fois très psychologique et très métaphysique. Descendant un peu plus avant dans la pratique, M. Bouyssonie, après avoir opéré la synthèse entre principes et éléments de la nature humaine, étudie à part la synthèse de l'ordre moral et de l'Acte libre : il montre de quoi dépend la valeur morale d'un acte libre, les répercussions de l'acte libre moral sur l'agent qui le pose, les conséquences sociales de l'Acte libre, et termine par l'étude des conséquences d'ensemble des Actes libres.

L'étude de M. Bouyssonie surprend d'abord par sa nouveauté, et le lecteur sera peut-être quelque peu dérouté dans une première lecture. Le mode d'exposition employé par l'auteur augmente encore cette impression ;

on sent évidemment en lisant ces pages, qu'on ne lit qu'un résumé court et substantiel, on désire naturellement le commentaire oral qui animerait et vivifierait le tout. Malgré tout, on découvre dans ces pages une pensée intéressante et nouvelle.

PH. MOREAU.

Informations

I. — Les réponses à notre Enquête

Les destinataires de l'Apologétique

Vous avez bien voulu demander à vos lecteurs leur avis sur ce que doit être l'apologétique actuelle pour répondre le mieux aux aspirations de nos contemporains.

Il ne vous sera peut-être pas sans intérêt de connaître, après bien d'autres plus autorisés, le modeste avis d'un curé de campagne soucieux de servir à l'âme populaire les fruits de l'apologétique mûris aux sommets de l'Intelligence.

C'est vous dire tout aussitôt que l'apologétique, à son avis, ne doit plus être seulement une question de laboratoire intellectuel, mais une question de vie, à la portée de tous. Certes, l'apologétique doit être spéculative, mais elle doit être aussi pratique.

Etroitement limitée au spéculatif, elle ferait œuvre de cénacle et servirait une fois de plus à entretenir les préventions contre le parti de l'Intelligence dont l'âme populaire supporte mal la supériorité lointaine et quelquefois hautaine.

Sous peine d'être ésotérique, il faut donc que l'apologétique condescende jusqu'à l'âme populaire, jusqu'à la vie.

Pour les intellectuels

Il serait illusoire de croire que l'apologétique cherchant le biais le plus favorable à justifier devant la raison le dépôt de la Foi n'a plus à se préoccuper que de

faire de ce problème une question d'Intelligence.

Certes, devant l'Intelligence, il n'est pas inopportun, à l'heure actuelle, de faire tomber les barrières entre la conception positiviste du catholicisme et sa conception mystique. Car s'il est des intellectuels qui restent sur les bords du « Tibre ecclésiastique », il en est d'autres aussi qui restent sur « les bords de l'Oronte évangélique », ceux-ci ne retenant du catholicisme que le charme idéologique, ceux-là que la vigueur disciplinaire.

Aux uns et aux autres, tous relativistes, aberrants de la « Vraie Lumière », il convient de présenter une intelligence plus synthétique du catholicisme.

Ce travail de synthèse est urgent.

Et je crois que c'est l'un des biais que doit prendre à l'heure actuelle l'apologétique pour le « compelle intrare » qu'attendent tous ces disciples de Maurras et de Barrès tandis que, tout respectueux, ils sont à la porte du temple dont ils admirent, du dehors, la parfaite structure et la ravissante beauté.

Pour l'âme populaire

Mais il est un autre biais que l'apologétique ne doit pas dédaigner de prendre, dût-elle descendre au lieu de monter.

Il est en effet des intelligences terre à terre à qui la vive lumière des sommets est interdite et qui, par cela même, méritent d'en sentir le rayonnement démultiplié.

A l'âme populaire, il ne servirait de rien de faire sentir ce pourquoi les intelligences se divisent en haut lieu; mais il serait bienfaisant de lui faire comprendre qu'elle gagnerait en valeur humaine si elle intégrait le catholicisme à sa vie, et, pour ce faire, lui présenter le catholicisme sous le concept de valorisation.

C'est ici une question d'humanisme que la Revue a déjà abordée très heureusement.

Ne peut-on pas dire que c'est là une question vitale et donc, de toutes, la plus pressante?

C'est en tout cas celle à laquelle le laïcisme offre, de nos jours, la réponse la plus populaire et la plus prenante sous la forme de l'humanisme soi-disant rationnel, usant d'abord de flatterie en prenant comme base dogmatique la fallacieuse autonomie individuelle, et tru-

quant ensuite l'instinct religieux par un humanitarisme mystique et souverain.

Devant cette solution, l'âme populaire se divise.

Surprise, tantôt elle va jusqu'au bout et inféode sa vie au laïcisme, et tantôt sceptique, elle reste au stade de l'initiation laïque, comme au seul mode de vie vraiment digne d'un être libre, je veux dire l'autonomie la plus radicale, et c'est l'anarchie que je devrais dire.

Montrer que la seule solution de l'humanisme vrai, c'est la « synarchie » du catholicisme par la mise en commun des énergies humaines avec les énergies divines, celles-ci valorisant celles-là, tel est, ce me semble, le deuxième biais que doit prendre l'apologétique pour faire œuvre utile et complète.

Ainsi fera-t-elle, l'intelligence et la foi de concert, servir la vie, et la vie ne plus suspecter l'intelligence et la Foi.

En conséquence, touchant à la rédaction de la Revue, je crois que celle-ci gagnerait à joindre aux pages purement spéculatives au moins un compendium où le prêtre et le conférencier trouveraient le moyen de diffuser l'apologétique jusque dans les milieux populaires.

Conclusion

Pour saccager les positions du pharisaïsme intellectuel, le Christ n'a pas craint qu'on ouvrît devant lui « le Livre » ; mais quand il a voulu servir à l'âme populaire le meilleur de ses enseignements, n'a-t-il pas ouvert devant tous le livre de la vie où tout le monde peut lire ?

Veuillez excuser la longueur de cette réponse : elle n'a pas d'autre prétention que de demander un instrument pratique pour raisonner la Foi et la faire rayonner.

II. — Actualités et Documents

Pour un groupe d'études de médecins

Notre distingué collaborateur, M. le docteur René Biot, dont nos lecteurs n'ont pas oublié les très intéressants articles sur *Les Relations du physique et du moral* (R. A., 1er et 15 août, 1er septembre 1924, t. XXXVIII, pp. 527-

536; 594-604; 666-676) nous envoie le programme d'études suivant fait par et pour le groupe d'études des médecins qui va commencer à fonctionner cet hiver au Secrétariat social du Sud-est. C'est une heureuse initiative. La médecine joue en effet actuellement un rôle immense dans la société et elle va en jouer un plus grand encore demain! « Suivant qu'elle sera ou non enlisée dans le matérialisme, elle rendra service ou au contraire contribuera à accroître le désordre et créera ainsi de la maladie. Il est donc de toute première importance que les médecins puissent prendre conscience de ce que doit être la médecine. Cela est surtout nécessaire pour les étudiants. Notre groupe va répondre à ce désir, à ce besoin. Nous escomptons un joli début ».

QUELLE EST L'EXTENSION VRAIE DU DOMAINE DE LA MÉDECINE?

La série des échanges de vue, cette année, aurait pour but de nous permettre de préciser nos idées sur ce point.

Elle servirait ainsi de base aux études que nous pourrions faire les années suivantes. Aucune question plus immédiatement pratique ne peut être résolue, en effet, avant que soit nettement défini ce qui est du domaine de la médecine, où commence et où finit son rôle.

Il y a donc lieu de faire, en quelque sorte, notre propre inventaire. C'est à dessein qu'il se présente sous une forme interrogative.

Chaque séance comportera d'abord un exposé très bref du problème, le rapporteur fournira la documentation, rappelant les divers aspects de la question, les principales idées émises sur le sujet, les motifs avec lesquels on les soutient. Ces matériaux une fois apportés, les avis seront échangés.

I. — *Peut-il être admis comme principe de recherches que la médecine voit entrer dans son domaine tout ce qui intéresse la santé de l'homme, soit à conserver, soit à recouvrer?*

Un médecin a-t-il le droit de considérer un fait quelconque qui se rapporte, même de loin, à l'homme, comme ne se rapportant pas à sa profession?

Y a-t-il des faits extramédicaux?

Il ne s'agirait pas ici de faire l'inventaire de ce qui, dans le monde entier, peut entrer en relations avec l'homme, mais de poser le principe: s'il y a quelque part quelque chose qui puisse avoir une action sur la santé de l'homme, notre domaine s'étend jusque-là.

Une fois le principe posé, l'inventaire commencerait:

II. — *La physico-chimie entre-t-elle dans le domaine de la médecine?*

Est-ce simple curiosité, souci de culture, ou bien nécessité pour le médecin de connaître la physico-chimie?

Quelle place les phénomènes physico-chimiques tiennent-ils dans la vie? Sont-ils toute la vie ou l'essentiel de la vie échappe-t-il à l'analyse physique et chimique? Les lois de la physique et de la chimie cessent-elles cependant d'être vraies dans l'être vivant?

Sinon, la médecine, science de la vie, peut-elle ignorer les lois de la matière inanimée de l'univers entier, chimie de la cellule, microphysique de l'atome, et jusqu'aux interactions de tout le cosmos?

III. — *La biologie végétale et animale entre-elle dans le domaine de la médecine?*

Quelle place les fonctions végétatives et animales tiennent-elles dans la vie humaine?

Quel rôle joue dans la santé humaine la santé des plantes et des bêtes?

IV. — *Y a-t-il lieu de mettre à part, dans la biologie générale, une biologie spécifiquement humaine?*

L'observation des faits montre-t-elle une différence essentielle entre l'animal et l'homme?

Si oui, cette différence importe-t-elle au médecin? La présence en l'homme de la pensée intelligente a-t-elle une action sur sa santé? Si oui, la médecine ne doit-elle pas connaître l'influence du moral sur le physique, et en tenir compte dans sa thérapeutique?

Autrement dit, les lois de la santé sont-elles autres chez l'homme que chez l'animal, en raison du rôle de l'esprit? Quelle est alors la portée et quelles sont les limites des conclusions de la médecine expérimentale et comparée?

V. — *Est-il possible au médecin, gardien de la vie, d'ignorer le sens de la vie?*

Le médecin peut-il éviter le choix entre ces deux métaphysiques dont l'une fait de la vie la fin dernière et l'autre une fin seconde, servante de l'esprit?

L'attitude traditionnelle du médecin, lorsque la médecine se déclare impuissante, ne pose-t-elle pas en fait le problème? Devant le moribond qui souffre, sans profit apparent possible pour sa santé, cette attitude traditionnelle du médecin n'est-elle pas dictée par autre chose que la médecine?

Le médecin peut-il ignorer cette limite de son art et ne pas chercher à savoir quelle discipline entre en jeu là où s'arrête la sienne?

N'y a-t-il pas, dans la vie professionnelle de chaque jour,

des situations analogues? Le problème de la douleur ne peut-il pas être étudié utilement avec ces données?

VI. — *La Santé individuelle est-elle solidaire de la vie sociale?*

En n'importe quel règne vivant et dans le règne humain en particulier, l'étude et le traitement de la vie individuelle peuvent-ils être menés indépendamment de l'étude et du traitement de la vie sociale?

Peut-on guérir un malade si son milieu familial et social reste contagieux?

Peut-on assurer la santé de quelqu'un dont le milieu familial et social ne permet pas l'équilibre moral, et partant physiologique?

Une société dont le régime économique attribue plus de valeur à l'argent qu'à l'homme, permet-elle à chaque individu de se bien porter?

Si non, le médecin n'a-t-il pas son mot à dire dans les études faites en vue de l'organisation de la société, non seulement pour les questions concernant immédiatement la santé et pour lesquelles il aura à intervenir directement, mais encore dans toutes les questions sociales en raison des répercussions de l'économie générale sur la santé publique?

Quelle est l'importance de ces avis médicaux? L'hygiène doit-elle être la souveraine de la cité de demain?

VII. — *Le médecin peut-il considérer l'homme abstraction faite de Dieu?*

Le médecin, dans sa pratique, rencontre-t-il le surnaturel?

La prière que les parents du malade ajoutent aux prescriptions médicales est-elle un démenti au déterminisme des lois biologiques sur lesquelles repose l'art du médecin?

Dans les cas, exceptionnels par définition, miracle, extase, le médecin a-t-il compétence pour donner son avis? Cet avis importe-t-il?

La réponse que le médecin fait à ces questions a-t-elle une répercussion sur sa pratique quotidienne?

VIII. — *Quelles perspectives ces considérations générales ouvrent-elles sur l'activité pratique du médecin?*

Esquisse rapide des multiples questions pratiques dont la solution peut être facilitée par la doctrine précisée cette année.

Questions de méthode médicale proprement dite... Rôle des phénomènes psychiques... Fausse et bonne psychologie... Freudisme, spiritisme... Relations de la morale et de l'hygiène...

Questions sociales... Profession médicale et son organisation... Syndicats... Ordre des médecins... Sociétés de prévoyance sociale, secours mutuels, assurances sociales... Médecin et usine... Libre choix du médecin par le malade... Médecin et école... Orientation professionnelle...

Questions religieuses...

Un Institut d'études sociales

L'Institut catholique de Paris achève d'organiser, cette année, en annexe à sa Faculté de Théologie, l' « Institut d'Etudes sociales », né l'an passé. Il est inutile de développer ici quelles raisons ont déterminé cette initiative. Il est évident que le clergé ne peut pas se désintéresser des problèmes que multiplie chaque jour la vie des hommes en société et qu'il doit être en état de résoudre certains cas de conscience qui, de plus en plus, lui seront posés à l'occasion des relations sociales de tout genre qui croissent en multiplicité et en complexité, dans de mutuelles répercussions presque indéfinies d'ordre moral aussi bien que d'ordre matériel.

Voici quel est le plan général du projet désormais à l'exécution.

Organisation des études. — En principe, les cours proprement dits sont réservés: 1° à des prêtres parvenus au terme du cycle scolastique, envoyés à l'Institut catholique par leurs évêques, et destinés soit à diriger des œuvres importantes, soit à enseigner à leur tour la théologie sociale.

2° Aux laïques, hommes d'œuvres, professeurs, avocats, juristes, économistes, etc., journalistes même et écrivains.

D'autre part, le nouvel Institut prétend à devenir un foyer de vérité catholique, rayonnant sur les initiatives et la pensée ou les études des catholiques. Des cours libres et des conférences, plus spécialement accessibles au grand public, sont donc donnés durant tout ou partie de l'année scolaire.

Pour achever la formation pratique des étudiants et même des simples auditeurs, des visites et stages d'études à des œuvres importantes sont organisés d'accord avec leurs directions.

La durée des cours est de deux années.

Chaque année d'études est sanctionnée par un diplôme.

Les droits d'inscription sont de 120 francs par an.

Esprit de l'enseignement. — L'enseignement embrasse la doctrine et les faits.

A. *Doctrine.* — 1° Bien que les étudiants ecclésiastiques soient déjà supposés en possession des principes de la philosophie chrétienne et de la théologie, le pro-

gramme comporte, en premier lieu, le rappel des thèses de droit naturel et de théologie, bases de l'ordre social chrétien, sur la société et l'Etat (nature et fin, autorité, union des classes, justice et charité, relations entre l'Eglise et l'Etat); sur la famille (lois et propriétés essentielles de la famille); sur le droit de propriété (propriété privée, individuelle, collective; propriété privée, d'Etat; erreurs socialistes et égalitaristes), etc... dans l'esprit et selon la tradition des théologiens et des moralistes, mise au point par les enseignements des derniers Pontifes.

2° On insiste sur le rôle spécial, et normal, qui appartient à l'Eglise gardienne de la morale comme du dogme; elle a toujours droit et devoir de parler aux sociétés et de diriger les consciences, même en matière temporelle, dès qu'une institution ou une action intéressent directement ou indirectement la vie des âmes.

3° A l'encontre des modernes essais de morale indépendante, qui se réduisent à collectionner des recettes utilitaires sans obligation ni véritable sanction, comme aussi à l'opposé de la prétendue morale évolutive qui réduit la science des mœurs à une tendancieuse histoire de la société, l'Eglise propose, impose aux divers groupements d'hommes une efficace direction en vue d'un idéal à réaliser: l'ordre social chrétien.

L'histoire de l'apostolat social montre comment, au cours de l'histoire, dans les conditions les plus diverses, l'Eglise a constamment rempli cette mission auprès des multiples sociétés et groupements d'hommes.

B. *Les faits.* — Ceux qui prétendent agir autour d'eux efficacement et durablement doivent posséder de leurs auditeurs et de leur milieu une connaissance précise, sous peine de verser dans l'utopie; ils doivent avoir, du moins sommairement, recensé et analysé les conditions de fait dans lesquelles ils agiront. D'où la nécessité d'une étude des faits et des cadres d'ordre économique, social et politique, en vue d'assurer à la formation doctrinale son complément d'ordre pratique; de manière aussi à pousser les applications de la doctrine jusque dans ses réalités les plus exactes, les plus appropriées aux conditions de la vie actuelle.

Le programme de l'année 1924-1925, qui ne présente, d'ailleurs, que les grandes lignes de l'enseignement,

précise l'étude de la doctrine et des faits tel que la conçoit le comité directeur.

Programme de l'année 1924-1925. — A. *Doctrine.* — 1. *La société:* Nature, origine, fin. — Economie individualiste et économie sociale. — Le droit: les droits et les devoirs sociaux. — Les vertus sociales: justice, charité, équité, l'union des classes.

L'autorité: nécessité, source, nature.

L'Etat: origine, autorité, fin.

Les bases sociales: Religion. — Famille: société familiale, conjugale. — Propriété: propriété privée, son fondement. Erreurs socialistes. Capital. Travail, salaire: le problème de la valeur, de l'usure, le juste prix. — Réfutation des théories évolutionnistes.

II. *L'Eglise et son action sur la société:* De quel droit et de quelle manière l'Eglise travaille à un ordre social chrétien, à pénétrer des principes la société, la famille, la cité, la vie économique, les divers milieux sociaux.

Le caractère catholique de l'action sociale des catholiques.

B. *Economie politique.* — I. Le milieu social et les forces économiques. — II. Echange et mécanisme de la circulation. — III. Question sociale dans ses rapports avec le problème de la répartition. — IV. Perturbation et crises de la vie économique.

C. *Principes essentiels de droit public et privé*, en ce qui regarde l'individu, la famille, la commune, l'organisation de la justice, le régime fiscal.

Les rapports de l'Eglise et de l'Etat.

D. *Institutions et Œuvres économiques et sociales:* Habitation. Epargne. Bienfaisance. Protection de la femme et de l'enfant. Assurances sociales. Lutte contre les maladies sociales ou les vices sociaux, etc...

E. Les étudiants suivront, en outre, des *cours spéciaux* donnés à la Faculté de Philosophie de l'Institut catholique et un cours de législation française dans ses rapports avec les œuvres et avec l'Eglise.

(*Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, 15 octobre 1924.)

Revue des Revues

Revues françaises (suite[1])

Revue des Sciences religieuses publiée sous la direction des professeurs de la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg. — Juillet 1924. J.-R. Palanque, *La Vita sancti Ambrosii de Paulin* (suite et fin d'un article très érudit sur un diacre qui a entrepris une biographie de saint Ambroise quelques vingt ans après la mort du grand évêque). — P. Dib, *Les conciles de l'Eglise maronite* (de 1557 à 1644). Suite et fin. — P. Battifol. *Petrus initium episcopatus.* « En résumé, *Petrus initium episcopatus* est une formule du temps de saint Cyprien et du pape Etienne, une formule bien vraisemblablement romaine, dont nous ne trouvons pas trace dans la littérature chrétienne grecque, et qui semble tomber dans l'oubli au v^e^ siècle. Elle est une justification de l'épiscopat par le *Tu es Petrus* et crée un lien de dépendance entre le siège de Rome et tout l'épiscopat. La *principalitas* de l'Eglise romaine en découle, peut-on conjecturer. » — M. Andrieu, *Immixtio et consecratio* (suite et fin).

Octobre 1924. Sous le titre *Psychologie religieuse et théologie*, M. Gaston Rabeau essaie de préciser, en se plaçant au point de vue de la théologie catholique, d'abord la méthode de la psychologie religieuse, ensuite les divers rôles qu'elle est appelée à jouer en théologie et, par suite, les divisions de cette discipline. — M.-L. Dennefeld étudie *Les problèmes du livre de Joël.* Aujourd'hui, il élimine l'hypothèse de deux auteurs différents et se réserve de donner dans la suite une solution qui respecte l'unité du sens. — A signaler une courte note de J. Vergnes, O. M. C., sur *Les sources de l'argument de saint Anselme.* « Cicéron emprunte à Chrysippe l'argument du meilleur. C'est cet argument que Zénon a essayé d'utiliser dans un sens tout différent. C'est enfin cet argument que saint Augustin a définitivement intégré dans la philosophie chrétienne et que saint Anselme a rendu si célèbre par la forme qu'il lui a donnée. Nous ne croyons pas que saint Anselme ait eu en vue le chapitre du *De natura deorum* — ce qui n'est pourtant pas impossible ; — mais indirectement par saint Augustin, il dépend de lui. »

1. Voir *Revue Apologétique*, 15 novembre 1924.

Recherches de Science religieuse. — Mai-août 1924. Gui de Broglie, *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas.* Voici un extrait de la conclusion. « Nous serions contents si ces pages avaient convaincu du moins quelques lecteurs qu'on peut, sans éprouver nulle sympathie pour l'opinion des Augustiniens, répudier cependant les postulats arbitraires de ces nombreux scolastiques, aux yeux de qui la transcendance du surnaturel n'est sauve que si la raison naturelle en est réduite à tout en ignorer. Une telle position en effet nous paraît manifestement incompatible avec la pensée de saint Thomas, dont le souci constant fut au contraire d'unir la nature et le surnaturel en un seul système de philosophie rationnelle cohérent et complet... Ainsi, qu'ils le veuillent ou non, ceux qui répudient comme inadmissible tout appétit naturel du surnaturel en sont réduits à osciller entre une exténuation inquiétante de l'idée de grâce et des contradictions qu'ils sont seuls à ne pas apercevoir. Ne serait-ce pas une raison pour revenir à l'école de saint Thomas, et pour se remettre à professer avec lui sans crainte le caractère naturel de notre désir de la divine vision, mais en sachant affirmer avec lui encore ce qu'il y a de transcendant, et donc d'essentiellement gratuit, dans l'objet de ce désir? » — Emile Suys, *Le commentaire de la parabole du semeur dans les Synoptiques.* « Pour en venir à la théorie à laquelle notre parabole sert de principale illustration : avons-nous affaire ici à une parabole ou à une allégorie? Telles sont les affinités de ces deux genres, qui se compénètrent, que la question nous semble oiseuse. Est-ce une parabole *allégorisée* par la tradition primitive? Il faudrait en administrer la preuve. Si l'on donne pour unique indice précis la gaucherie de la composition, nous venons, croyons-nous, de montrer que cette preuve n'est pas faite. » — Gustave Bardy, *L'autorité du Siège romain et les controverses du III^e^ siècle* (premier article). « Ces pages n'ont d'autre but que de rappeler, en les groupant, les principales interventions du siège romain dans les controverses doctrinales ou disciplinaires entre 230 et 270. » — Jean Cales, *Les psaumes des fils de Coré : ps. XLIX, LXXXIV.* — *Le bulletin d'exégèse de l'Ancien Testament et d'histoire des origines chrétiennes* occupe près de cent pages.

Les dossiers de l'Action populaire. — 10 juillet 1924. *Un tableau sommaire de l'Espagne catholique sociale.* — *Éducation morale des jeunes filles* (10 excellentes pages). Citons un passage au sujet « du silence coupable ». « Il ne faut pas que l'union de l'homme et de la femme soit une honte, non plus qu'une gloire, dont il sied de se vanter à tout propos. Le merveilleux mystère de l'enfantement ne doit pas être traité avec mépris et grossièreté, ni écarté par fausse pudeur. Ce n'est pas à dire qu'il doive donner lieu à des cours d'anatomie et de gynécologie, mieux placés dans un hôpital ou une maternité. Il y a des réalités pénibles sur lesquelles il serait dangereux de s'attarder avec des jeunes. Mais il est bon de montrer que les enfants sont les fruits normaux et légitimes du mariage, comme ils doivent en être la joie et la fierté. Le mariage, en somme, n'a été institué que pour eux. » — *Petite histoire de la charité: après la paix de l'Eglise.*

25 juillet 1924. *Les œuvres d'un vicaire breton: la cristallerie fougeraise.* On lira dans ce numéro et le suivant la courte mais édifiante histoire de la cristallerie fougeraise. Il s'en dégage « d'abord un bel exemple de construction économique et d'organisation sociale, mais aussi une haute leçon de courage moral et de fraternité chrétienne qui valent la peine d'être connus et médités, non seulement par les travailleurs, mais par tous ceux que le souci de la justice sociale et du mieux-être économique tient en constant éveil ».

10-25 août 1924. *La jeune travailleuse hors du foyer familial. Homes et restaurants.* — *La caisse dotale des œuvres catholiques de jeunes filles.* — *L'association professionnelle des P. T. T.* Ce sont des organisées, mais non pas des cégétistes. — *Une congrégation américaine, les Paulistes et leur apostolat.* — *La charité chrétienne après la paix de l'Eglise.*

Revue bénédictine. — Mai 1924. Le lecteur se rappelle sans doute que le Saint-Siège a chargé les Bénédictins de nous donner une édition critique de la Vulgate de saint Jérôme et que dom Quentin, un français, cheville ouvrière de cette immense entreprise, a composé un important *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate.* Comme il fallait s'y attendre, ce travail a suscité des objections. Ceux qui s'intéressent à ces questions

techniques liront la discussion entre dom QUENTIN, dom DE BRUYNE et BURKITT : *La critique de la Vulgate*. — Dom CAPELLE restitue à saint Jérôme un *sermon sur l'Epiphanie* qu'on avait classé parmi les « spuria » et nous en donne un texte correct. — Dom MORIN publie « un sermon encore inédit de saint Augustin et la teneur primitive d'un autre sermon qu'on ne connaissait qu'à l'état de remaniement postérieur ». — Les liturgistes s'intéresseront à l'article de M. C. CALLEWAERT, *La semaine mediana* (celle qui suit le dimanche de la mi-carême) *dans l'ancien carême romain et les quatre-temps*.

Bulletin de littérature ecclésiastique de l'Institut catholique de Toulouse. — Juillet-octobre 1924. GERMAIN BRETON, *Du pape dans son rapport avec les souverainetés temporelles* (fin). — LOUIS DESNOYERS, *La religion sous les trois premiers Rois d'Israël : I. Les personnages religieux* (suite), *Saül, David, Salomon*. — ANTOINE DEGERT, *Le Jansénisme au Parlement de Toulouse*. — JEAN RIVIÈRE, *Sur les premières applications du terme « satisfactio » à l'œuvre du Christ*.

Revue Thomiste, mai-juin 1924. — A. GARDEIL, O. P., *La structure de la connaissance mystique* (suite). La connaissance surnaturelle par la foi est une connaissance *intentionnelle*, analogue sous ce rapport et dans son domaine propre à la connaissance naturelle par concepts. Activité des dons du Saint-Esprit, oraisons dites semi-passives restent de cet ordre et ne sont pas intuition du divin, de Dieu présent en l'âme. Seule « la réflexion de l'âme sur la vie intentionnelle de la foi vive conduit à la connaissance du Dieu intérieur qui est à sa racine, comme la réflexion de la conscience sur les actes intentionnels de la vie psychologique conduit à la connaissance de l'âme qui est son principe ». — MANDONNET, O. P., *Thomas d'Aquin, novice Prêcheur* (1244-1246). — J. MARITAIN : *La vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste*. — Dans cet article qui constitue le second chapitre d'un ouvrage à paraître, M. Maritain fait une critique brève mais pénétrante des théories idéalistes de Descartes et de Kant, de ces modernes « qui se font gloire si présomptueusement d'avoir inventé la critique de la connaissance et « font consister cette fameuse critique à ne pas connaître la connaissance ». A l'échec idéaliste, l'auteur

oppose la thèse thomiste: Avec précision, clarté et une sûreté de vocabulaire remarquable, il montre comment pour saint Thomas « la connaissance est une opération immanente, qui procède vitalement toute entière de la faculté et est toute entière spécifiée par l'objet dans laquelle la faculté, en s'actuant elle-même, est actuée par l'objet, intentionnellement présent en elle dans sa similitude ou species, et qui consiste à devenir immatériellement l'autre lui-même. »

Notes critiques: GARRIGOU-LAGRANGE: *La fin ultime du péché véniel et celle de l'acte imparfait, dit imperfection.* — Th.-M. PÈGUES, *De l'unité d'être dans le Christ.*

Juillet-août 1924: ED. HUGON, O. P., *Les services rendue à la cause thomiste par Son Excellence le Cardinal Mercier.* — A. GARDEIL, O. P.: *La structure de la Connaissance mystique* (suite). Trois purifications passives doivent être opérées dans l'âme sous l'influence des dons du Saint-Esprit, avant que cette âme puisse jouir de la perception quasi expérimentale de Dieu, purification des idées nouvelles qui obscurcissent la foi, sous l'influence du don de science; purification de la forme humaine des expressions de l'objet de la foi sous l'influence du don d'intelligence, purification qui consiste dans l'état de dissolution interne produite par l'irruption de l'amour de Dieu supérieur à la connaissance de la foi, sous l'influence du don de sagesse. Ces purifications seraient peut-être assimilables à ce que les mystiques appellent la nuit des sens, la nuit de l'esprit, la grande ténèbre. Sous l'influence des dons du Saint-Esprit, l'âme passerait de l'oraison de recueillement à l'oraison de quiétude, puis à l'oraison de sommeil des puissances. — P. MANDONNET (*S. Thomas d'Aquin novice Prêcheur* (1244-1246) (suite). Th. PÈGUES O. P. *De l'enseignement de la Somme Théologique dans les grands séminaires.* — Etudes Critiques: RICHARD O. P. *A propos d'un article récent sur le Probabilisme.*

Revue de Métaphysique et de Morale. Juillet-septembre 1924: MAINE DE BIRAN: *Fragment du journal intime de Maine de Biran.* — F. ENRIQUES: *La signification et l'importance de l'histoire de la science et l'œuvre de Paul Tannery.* — R. WAVRE: *Y a-t-il une crise des mathématiques?* A propos de la notion d'existence et d'une application suspecte du principe du tiers exclu. — R. LENOIR: *L'activité humaine.* — J. JACOB: *La morale mystique de M. Loisy.*

Le Gérant: GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

REVUE APOLOGÉTIQUE

Le Jubilé de 1925

(*Suite*[1].)

III. Les pouvoirs spéciaux des confesseurs a Rome pendant le Jubilé[2]

A. *Pouvoirs spéciaux des Pénitenciers du Jubilé.*

En dehors des pénitenciers mineurs (ordinaires et extraordinaires) exerçant déjà le ministère dans les basiliques de Saint-Pierre, de Saint-Jean-de-Latran et de Sainte-Marie-Majeure, le Cardinal Grand Pénitencier en a désigné d'autres, sur l'ordre du Pape, pour entendre les confessions à Saint-Paul-hors-les-Murs ; il a également désigné des confesseurs pour les autres églises de Rome, appartenant au clergé séculier ou au clergé régulier, tout spécialement pour les églises des différentes nations. Ces pénitenciers et confesseurs spéciaux, et d'autres encore indiqués en note[3], sont dits « Pénitenciers du Jubilé » et jouissent des pouvoirs suivants :

1° *Absoudre des péchés et censures.* — Tous ces

1. Voir *Revue Apologétique*, 15 décembre 1924.

2. « Attendant praecipue [confessarii], facultates extraordinarias sibi tributas exercere se valide posse tantummodo *erga paenitentes qui confessionem peragant ad jubilaeum lucrandum* praescriptum, atque *unice in confessione sacramentali*, nisi aliud concessio ipsa ferat ». *Monita*, n. 2. — La Pénitencerie (*Monita*, n. 1) recommande aux confesseurs d'apprendre par cœur la liste des péchés, censures, peines et empêchements dont ils ne peuvent pas absoudre ou dispenser. Si l'un de ces cas se présente, ils doivent se souvenir qu'ils n'ont pas d'autre moyen d'y pourvoir que ceux indiqués par le Code aux canons qui concernent les « *cas urgents* » soit pour les censures (c. 2254) soit pour les peines vindicatives (c. 2290) soit pour les empêchements de mariage (c. 1045, § 3), soit pour les irrégularités (c. 990, § 2). Cette dernière référence ne concerne que les confesseurs ordinaires, puisque les Pénitenciers du Jubilé ont le droit de dispenser des irrégularités dans certaines conditions.

3. Les pouvoirs que nous allons énumérer sont donnés non seulement aux pénitenciers mineurs des quatre basiliques, et à ceux que le Cardinal Pénitencier a spécialement désignés dans les différentes églises de Rome à l'occasion du jubilé, mais aussi à tous les *Prélats et Officiers de la Pénitencerie* habituellement approuvés pour les confessions ; à tous les *curés* de Rome et des paroisses suburbaines ; aux *recteurs et confesseurs*, approuvés par le Vicariat, des églises

confesseurs (pénitenciers mineurs, ordinaires et extraordinaires, et autres confesseurs privilégiés) jouiront, pendant la durée du Jubilé, des plus amples pouvoirs au for interne vis-à-vis des pénitents qui se confesseront à eux. Ils pourront, dans l'acte de la confession — sans toutefois que cette absolution puisse valoir au for externe — les absoudre de n'importe quels péchés ou censures réservés par le droit au Souverain Pontife ou à l'Ordinaire, et même de toute censure *ab homine*, quel que soit le juge qui l'ait portée[1]. Toutefois, l'exercice de ces pouvoirs comporte quelques exceptions, et est soumis à certaines règles que la Bulle indique en détail.

C'est ainsi que s'il s'agit d'une censure *très spécialement réservée* au Souverain Pontife, ou de la violation du secret du Saint Office (ou d'un autre secret semblable imposé dans un des dicastères de la Curie Romaine), ou encore d'une des censures spéciales prévues dans la législation du Conclave, les confesseurs précités ne peuvent en absoudre que dans les *cas urgents*, tels qu'ils sont déterminés par le Code, au canon 2254, et en observant toutes les prescriptions de ce canon[2]. La faute commise et la censure encourue pour *absolutio complicis* pourra cependant être remise dans certaines conditions[3].

nationales (v.g. Saint-Louis-des-Français) ; enfin à d'autres confesseurs qui seront désignés pour les principales et les plus célèbres églises de Rome. Sur le confessional de ces prêtres se trouvera une pancarte : *Paenitentiarius Sancti Jubilaei*. Pénitencier du Jubilé (const. *Si unquam alias*, n. XIV). De plus, dans les Ordres et Congrégations exemptes, le Supérieur pourra désigner dans chaque maison un ou deux religieux (approuvés pour les religieux et autres personnes vivant dans la maison, conformément au canon 518). Ils jouiront par le fait même desdits pouvoirs, non pas vis-à-vis des fidèles étrangers à la maison et à la Congrégation, mais seulement vis-à-vis des profès, des novices, et des autres personnes demeurant jour et nuit dans la maison (serviteurs, élèves internes, malades ou vieillards hospitalisés, etc.), conformément au canon 514, § 1. (Même Constitution, n. XIV).

1. « Si quis in *occultas* censuras ob partem quoquo modo laesam inciderit, eum ne ante absolvant, quam parti laesae, etiam scandalum reparando damnumque sarciendo, satisfecerit : aut saltem, si ejusdem satisfactionem praestare ante non possit, vere graviterque promiserit se, cum primum licuerit, satisfacturum ». *Monita*, n. 4.

2. Constitution *Si unquam alias*, n. 1.

3. « Possint tamen absolvere confessarium, reum absolutionis proprii complicis in peccato turpi semel aut bis tantummodo attentatae

Ne peuvent également être absous que dans les *cas urgents* prévus au canon 2254, et en observant toutes les prescriptions de ce canon, les prélats séculiers ayant juridiction ordinaire au for externe et les supérieurs majeurs d'une religion exempte qui auraient encouru une excommunication spécialement réservée au Souverain Pontife, si cette censure est publique[1].

Les hérétiques ou schismatiques, qui auraient publiquement enseigné leurs erreurs, ne peuvent être absous que si, après avoir abjuré au moins devant le confesseur lui-même l'hérésie ou le schisme, ils ont réparé comme il convient leur scandale. Pour ce qui est de ceux qui sont nés dans l'hérésie, si on doute de l'existence ou de la validité du baptême reçu dans la secte, on les adressera, avant de les absoudre, au Cardinal Vicaire[2].

Ceux qui se seraient fait inscrire dans des sectes défendues (franc-maçonnerie, et autres de même genre) même s'ils ne sont pas connus comme tels, ne pourront être absous qu'après avoir réparé le scandale causé, cessé toute participation active et toute faveur à l'endroit de leur secte, dénoncé (conformément au can. 2336, § 2) les ecclésiastiques et religieux qu'ils sauraient en faire partie, et remis au confesseur qui doit les absoudre les livres, manuscrits et emblèmes qui concernent la secte. Ces objets devront être au plus tôt transmis au Saint-Office avec toutes les précautions nécessaires, ou du moins brûlés, si de justes et graves raisons le demandent. Le confesseur leur imposera, en outre, une grave pénitence salutaire proportionnée à leurs fautes, et les obligera à se confesser fréquemment[3].

Ceux qui, sans permission, se seraient rendus acquéreurs de biens ou de droits ecclésiastiques ne pour-

contra vetitum canonum 884 et 2867, impositis tam remotione occasionis relapsus, tum obligatione non audiendi neque absolvendi, in posterum proprium complicem nisi secus periculum immineat infamiae aut scandali, tum denique opere eum ipsum monendi, si redierit, attentatas absolutiones invalidas fuisse ». Ibidem.

1. Constit. *Si unquam alias*, n. II.
2. Constit., *Si unquam alias*, n. III.
3. Constit., *Si unquam alias*, n. IV.

ront être absous qu'après avoir restitué ou demandé le plus tôt possible une transaction (composizione) à l'Ordinaire ou au Saint-Siège, ou du moins promis sincèrement de demander cette transaction (composizione)[1].

1. Constitut. *Si unquam alias*, n. v. — Les *Monita* de la Pénitencerie (n. 6 à 10) indiquent, en outre, la conduite à tenir par le pénitencier dans les cas suivants :

a) *Violation de clôture* : « Eos qui, ad finem quoquo modo malum, monialium clausuram violaverint, in casibus etiam occultis, prohibeant nomine Apostolicae Sedis quominus in posterum ad illud monasterium ejusque ecclesiam accedant, moneantque praeterea, eos ita a censuris absolutos esse, ut, si prohibitionem neglexerint, in easdem eo ipso relabantur. Quodsi, pro paenitentis et rerum locorumque adjunctis, imponi ac servari ea prohibitio nequeat, consulatur Emus Cardinalis Paenitentiarius Major, qui, pro sua prudentia, quotiescumque necessitas id postulare videbitur, ea in re dispensabit » (n. 6). « Religiosos vero, qui suam, mulieres introducendo, clausuram, similiter ad finem graviter malum, violaverint, ita a censuris, in quas iidem inciderint, absolvant, ut firma atque integra consistat officii et vocis activae ac passivae privatio, qua forte, ad can. 2342, 2°, in poenam mulctati jam sint » (n. 7).

b) *Lecture de livres prohibés*. « Les confesseurs ne doivent en absoudre, surtout s'il s'agit de livres dont la lecture est défendue sous peine d'excommunication (d'après le can. 2318, § 1), que lorsque le pénitent aura remis les livres qui sont en sa possession soit à l'Ordinaire, soit au confesseur lui-même, soit à une autre personne ayant la permission de garder ces livres; ou du moins, lorsqu'il aura sérieusement promis de les détruire ou de les remettre dès qu'il le pourra » (n. 8).

c) *Religieux apostats ou fugitifs*. « Religiosos, *apostatas* a religione, ab excommunicatione can. 2385 lata ne absolvant, quamdiu extra Ordinem permanserint; attamen, si ii firmum habeant propositum ad religionem suam redeundi, congruo iisdem praefinito ad id exsequendum tempore, in foro interno absolvant, ea condicione ut in censuram recidant si intra praefinitum tempus ad religionem non redierint. At id moneantur, se, quamdiu extra suae religionis domum commorentur, ab actibus legitimis ecclesiasticis excludi, privilegiis omnibus suae religionis privari, Ordinario loci commorationis subiici, atque obnoxios esse, etiam postquam redierint, aliis poenis in can. 2385 statutis. Quotiescumque vero agitur de illo egressu de quo in can. 646, si paenitens, rite dispositus, in foro interno absolvi potuit, eo prorsus modo qui in n. 5 describitur (cf infra, p. 389, n. 2), ad officium S. Paenitentiariae, a quo, ob opportuna remedia, ad Supremam Congregationem S. Officii deferendus erit.— Religiosus autem *fugitivus*, etiamsi ex Constitutionibus suae religionis subjici, atque obnoxios esse, etiam postquam redierint, aliis interno poterit, imposita obligatione ad religionem quamprimum redeundi, eadem ratione eademque sub reincidentiae poena, ac pro apostatis a religione cautum est : praeterea, si sit in sacris, ea lege, ut suspensionem observet, can. 2386 statutam. — Quodsi ejusmodi vel a religione *apostatae vel fugitivi* dixerint, velle se, antequam ad religionem suam revertantur, poenarum mitigationem a Superioribus impetrare, in hoc quidem casu ne absolvantur, sed ad Superiores suos remittantur » (n. 9 et 10).

d) « Clerici in sacris Ordinibus constituti, qui delictum patraverint de quo in can. 2388 [i.e., *qui matrimonium etiam civiliter tantum contrahere praesumpserint*], quotiescumque rite dispositi et scandalum reparare parati animo sunt, poterunt quidem absolvi, sed per

S'il s'agit de censures *publiques* (dans le pays habité par le pénitent) ou nommément déclarées, ou de délit déjà traduit au for externe devant le juge, les pénitenciers mineurs dont il s'agit ici ne pourront en absoudre qu'au for interne et sacramentel, et à condition que les coupables soient sincèrement disposés à accepter humblement et à remplir fidèlement les conditions qui leur seront imposées, et à réparer le scandale[1]. Toutefois, on les avertira qu'il faut absolument, à leur sujet, adresser une supplique à la Pénitencerie. Ce qui veut dire, qu'après l'absolution, les confesseurs rédigeront une supplique dans laquelle seront indiqués les nom, prénom et diocèse du pénitent, ainsi que le cas atteint par une censure publique. Ils y attesteront par écrit qu'ils ont donné l'absolution de cette censure, et renverront le pénitent à la Pénitencerie afin qu'il puisse en recevoir un Rescrit dans les formes habituellement en usage[2].

2° *Commuer les vœux et en dispenser.* — Les pénitenciers peuvent, en outre, pour une cause *juste* et probable, commuer en d'autres œuvres pies (en en dispensant) tous les vœux privés, même réservés au Saint-Siège, même confirmés par serment; ils jouissent du même pouvoir (mais pour une cause *grave* et probable) s'il s'agit du vœu de chasteté perpétuelle et parfaite, primitivement émis comme vœu public dans une congrégation à vœux simples ou solennels, et demeuré intact après que le sujet eut obtenu dispense des autres vœux religieux. Ils ne peuvent cependant pas en dis-

S. Poenitentiariam (ut supra, litt. *c*)) ad S. Officium, tanquam irregulares remittendi sunt » (n. 11).

1. « Si quando agatur de *publicis censuris*... [paenitentiarii] injungendae satisfactioni haud aliter consulant, quam secundum praxim Paenitentiariae Apostolicae » *Monita*, n. 5.

2. Const. *Si unquam alias*, n. VI. La Pénitencerie remet donc au pénitent ce rescrit dans lequel elle atteste qu'il a été absous au for sacramentel de sa censure publique, et le lui fait porter à son Ordinaire pour que celui-ci puisse (conformément au can. 2251) le considérer comme absous au for externe. Toutefois le pénitent est tenu, sous peine de retomber sous le coup d'une même censure, d'obéir aux autres prescriptions de son Ordinaire; à celui-ci la Pénitencerie recommande la clémence et la douceur à l'égard de ce coupable qui a manifesté publiquement son repentir en venant à Rome. *Monita*, n. 5.

penser celui qui, par la réception d'un Ordre sacré est tenu au célibat, même s'il a été réduit à l'état laïque. Si la commutation d'un vœu devait porter préjudice à un tiers, ils ne l'accorderont qu'avec le consentement libre et exprès de l'intéressé. S'il s'agit du vœu de ne pas commettre telle faute, ou d'autres vœux de caractère pénal (v.g. de pratiquer telle pénitence si on commet telle faute) ils ne le commueront qu'en une autre œuvre qui soit au moins aussi efficace que le vœu en question pour écarter et détourner du péché.

3° *Dispenser des irrégularités.* — Ils pourront également dispenser, mais seulement pour le for interne et sacramentel, de n'importe quelle irrégularité provenant d'un délit tout à fait occulte, comme aussi de l'irrégularité provenant de l'homicide volontaire ou de l'avortement (can. 985, 4°), mais seulement pour permettre au pénitent d'exercer sans danger d'infamie ou de scandale les ordres déjà reçus.

4° *Dispenser des empêchements de mariage.* — En ce qui concerne les empêchements de mariage, ils pourront dispenser, mais seulement pour le for interne et sacramentel, et uniquement s'il s'agit d'un mariage *déjà contracté*, jamais s'il s'agit d'un mariage à contracter, de la consanguinité au troisième ou au second degré[1] en ligne collatérale provenant d'une union illégitime, si cet empêchement est absolument occulte (occultissime dissimulatum).

Ils pourront aussi dispenser de l'empêchement de crime (*neutro tamen machinante*, voir canon 1075), soit qu'il s'agisse d'un mariage déjà contracté (auquel cas, il faudra faire renouveler le consentement, conformément au canon 1135); soit qu'il s'agisse d'un mariage à contracter: dans l'un et l'autre cas le confesseur imposera une pénitence salutaire grave et de longue durée[2].

REMARQUE. — « Les absolutions de censures (à l'exception de celles qui auraient été données *ad reinci-*

1. Même si ce second degré touche au premier (oncle et nièce; tante et neveu).
2. Const. *Si unquam alias*, nn. VII-X.

dentiam), les commutations de vœux et les dispenses accordées en vertu desdits pouvoirs, pendant l'année sainte, à ceux qui font leur confession jubilaire, sont définitives, même si le pénitent, après les avoir obtenues, dans l'intention sincère de gagner le jubilé, change ensuite de dispositions, n'accomplit pas les autres œuvres prescrites, et renonce à gagner le jubilé » (*Monita*, n. 18).

5° *Dispenser des œuvres prescrites pour le Jubilé.* Pour ce qui est des *œuvres prescrites pour gagner le jubilé*, le Souverain Pontife détermine ainsi le pouvoir desdits pénitenciers :

a) *Visite des basiliques.* — Ils pourront en dispenser individuellement les étrangers qui, en raison de leur pauvreté ou d'une autre cause grave, ne peuvent pas rester à Rome le temps nécessaire, soit en leur permettant de faire en trois jours (mais pas moins) les dix visites qu'ils doivent faire à chaque basilique, soit en commuant ces visites en d'autres œuvres pies, qu'ils détermineront à leur gré, en toute sagesse. Quant aux habitants de Rome et des paroisses suburbaines qui, retenus par la maladie ou par un autre empêchement légitime, ne pourraient faire les vingt visites prescrites, ils pourront commuer (en en dispensant) ces visites en d'autres œuvres pies qu'ils puissent accomplir. Qu'ils sachent pourtant qu'ils chargeraient leur conscience s'ils dispensaient imprudemment et sans juste raison de ces visites soit les étrangers, soit les habitants de Rome et de ses faubourgs. En tout cas, ils ne doivent pas permettre que ceux qu'ils ont dispensés de ces visites s'abstiennent de faire les prières prescrites aux intentions du Souverain Pontife. Ces prières peuvent être séparées des visites, et ce n'est qu'en faveur des malades qu'il est permis de les diminuer ou de les commuer[1].

1. Constit. *Si unquam vilis*, n. XI. — « Comme la visite des basiliques n'est pas une œuvre prescrite par elle-même, mais seulement imposée à ceux qui librement veulent gagner le jubilé, ces visites, lorsqu'on doit, pour un motif raisonnable en accorder dis-

b) Confession et Communion. — Nous avons déjà dit plus haut que les pénitenciers du jubilé ne devaient dispenser personne de la confession jubilaire, même s'ils prévoient ou savent que le pénitent n'a pas de péchés mortels à se faire pardonner. Quant à la communion, il leur est défendu de la commuer en d'autres œuvres pies, sauf s'il s'agit de malades qui ne peuvent absolument pas communier[1].

Remarque. — Les pénitenciers du Jubilé peuvent se servir de leurs pouvoirs vis-à-vis de tous les fidèles de l'Eglise (Orientale ou Occidentale) qui se présentent à eux pour se confesser avec la volonté ferme et sincère de gagner l'indulgence du jubilé. Mais ils ne peuvent pas s'en servir une seconde fois avec les fidèles qui ont déjà gagné une fois cette indulgence bien qu'elle puisse être gagnée pour les âmes du purgatoire autant de fois que l'on accomplit de nouveau les œuvres prescrites. Ils peuvent aussi se servir de leurs pouvoirs hors de l'église à laquelle ils sont attachés, lorsqu'il leur arrive d'entendre ailleurs des confessions, dans les conditions prévues par le Code (cc. 908-910) et avec le consentement des recteurs des églises. Qu'ils veillent cependant — et le Pape leur en fait un grave devoir de conscience — à ne pas délaisser leur propre église pour exercer en d'autres leur ministère[2].

B. *Pouvoirs spéciaux des autres confesseurs à Rome.*

Tous les autres confesseurs approuvés *ad annum* par le Cardinal Vicaire, et tous les autres confesseurs réguliers exempts que leur propre Supérieur (et lui seulement) aura approuvés pour la confession des profès, novices, postulants et personnes étrangères demeurant nuit et jour dans la maison, jouiront dans les limites

pense, en tout ou en partie, aux pénitents, ne doivent pas être commuées en d'autres œuvres qui seraient par ailleurs pour le pénitent strictement obligatoires » (*Monita*, n. 20).

1. Const. *Si unquam alias*, nn. XII et XIII.

2. Const. *Si unquam alias*, nn. XV et XVI. Voir *Monita*, n. II « Ad locum autem quod attinet, quo licite vel etiam jubilarem confessionem audiant, servent tum codicis praescripta, tum Ordinarii loci mandata, tum denique ea quae in ipso facultatum suarum indice statuta sunt ».

(de temps, de lieu, de personnes) déterminées dans la concession de ladite approbation, des pouvoirs extraordinaires suivants, sans préjudice des autres pouvoirs qu'ils auraient légitimement obtenus du Saint-Siège, ou qu'ils obtiendront durant l'Année Sainte.

1° Ils pourront absoudre, mais uniquement par eux-mêmes et seulement au for interne et sacramentel, ceux qui se confesseront à eux, de toutes les *censures* ecclésiastiques, même spécialement réservées par le droit au Souverain Pontife ou à l'Ordinaire, pourvu qu'elles ne soient pas publiques ; ainsi que de tous les péchés et crimes, quelque graves qu'ils soient, en imposant toutefois les pénitences salutaires et les autres remèdes de droit. Ce pouvoir comporte les mêmes exceptions, et est soumis dans son exercice aux mêmes règles, que le pouvoir semblable accordé aux Pénitenciers du Jubilé (v. plus haut, p. 385 sqq.).

2° Ils pourront, mais seulement pour une cause juste et probable, dispenser de tous les *vœux* privés, même confirmés par serment, en les commuant en d'autres œuvres pies. Sont exceptés toutefois : les vœux privés réservés au Saint-Siège par le can. 1309[1] ; les vœux publiquement émis dans la réception d'un Ordre sacré, ou dans la profession religieuse simple ou solennelle ; enfin les vœux dont la dispense tournerait au préjudice d'un tiers, ou dont la commutation éloignerait moins du péché que n'en éloignait le vœu lui-même.

3° Ils pourront aussi dispenser des *visites aux basiliques* ou commuer ces visites dans les mêmes conditions que les pénitenciers du jubilé (voir plus haut, p. 391).

Dans l'usage de ces pouvoirs, ils se conformeront aux règles données plus haut à propos des pénitenciers du jubilé (voir plus haut, p. 392, Remarque)[2].

1. C'est-à-dire : le vœu de chasteté perpétuelle et parfaite, et le vœu d'entrer dans une congrégation religieuse à vœux solennels, lorsque ces vœux ont été émis d'une manière absolue et après dix-huit ans révolus.
2. Const., *Si unquam alias*, in fine.

IV. La suspension des indulgences et de certains pouvoirs durant l'année sainte

La Constitution *Ex quo primum*, du 5 juillet 1924, rappelle d'abord la mesure prise par Sixte IV en 1473.

« ...Afin que le plus grand nombre possible de fidèles viennent à Rome pour y trouver les moyens plus abondants de piété et d'expiation réservés à cette ville et reconnaître par leur présence l'autorité souveraine et incontestée de l'Eglise romaine, Notre prédécesseur Sixte IV décréta, en 1473, qu'à la promulgation de l'indulgence du jubilé toutes les indulgences concédées ou à concéder ainsi que tous les pouvoirs accordés à qui que ce soit en dehors de Rome, de dispenser ou s'absoudre au for interne et externe au nom et en vertu de l'autorité du Saint-Siège s'arrêteraient et seraient suspendus pendant l'année sainte. »

Cette mesure, le pape décide de la maintenir pour le présent jubilé.

« De cette discipline que, par la suite, selon la diversité des temps et des circonstances, Nos prédécesseurs adoucirent beaucoup, Nous estimons d'autant moins nécessaire de nous écarter aujourd'hui que de nos jours les voyages même par groupes très nombreux s'organisent avec assez de facilité et de commodité et qu'il y a un plus grand intérêt pour la religion et la société humaine elle-même à voir les pèlerins se rendre très nombreux à Rome pour s'attacher plus étroitement au centre de l'unité catholique comme aussi pour se pénétrer les uns les autres des plus nobles sentiments de charité et de paix. De plus, à contempler ce pieux spectacle de tant de Nos fils se réunissant à Rome, malgré les distances par terre ou par mer, il est impossible que les non-catholiques de bonne foi ne soient touchés et que le désir plus vif de l'unité religieuse n'envahisse leur âme.

C'est pourquoi, en vertu de Notre autorité apostolique, ainsi que le firent Nos prédécesseurs en pareil cas, Nous décrétons l'interruption et la suspension des indulgences usitées et des pouvoirs qui doivent s'exercer

en Notre nom en dehors de Rome, cela pendant toute la durée de l'année sainte, sauf les exceptions que Nous allons énumérer.

1° *Les indulgences.* — Parmi les indulgences concédées *pour les vivants*, Nous voulons que demeurent entières et sans changement :

a) Les indulgences à gagner *in articulo mortis*.

b) Celle dont jouissent tous ceux qui, au son de la cloche, récitent l'Angelus ou une autre prière selon le temps.

c) Les indulgences accordées à ceux qui visitent avec dévotion les églises où a lieu l'exposition des Quarante-Heures.

d) Les indulgences accordées à ceux qui accompagnent le Saint Sacrement porté aux malades ou à cette occasion envoient un cierge ou un flambeau que d'autres personnes porteront à leur place.

e) L'indulgence accordée *toties quoties* à ceux qui, pieusement, visitent la Portioncule dans l'église Sainte-Marie-des-Anges, près Assise.

f) Les indulgences que les cardinaux de la Sainte Eglise Romaine, les nonces du Saint-Siège, ainsi que les archevêques et évêques, ont coutume d'accorder dans l'exercice des Pontificaux en donnant la bénédiction ou sous une autre forme en usage.

Toutes les autres indulgences plénières et partielles, soit directement concédées par le Siège apostolique, soit concédées ou à concéder de quelque manière que ce soit par d'autres en vertu d'un pouvoir que leur accorde le droit lui-même ou un indult particulier, Nous décrétons que pendant l'année sainte *elles ne profitent pas aux vivants, mais seulement aux défunts*[1]. Par cette même Lettre Nous ordonnons et mandons qu'en dehors des indulgences du jubilé et des exceptions énumérées plus haut aucune autre ne soit publiée, édictée, ou mise

1. Les indulgences concédées *pour les défunts* ne sont pas supprimées, v.g., l'indulgence de l'autel privilégié. Bien plus toutes les indulgences *pro vivis* sont applicables aux défunts pendant l'Année Sainte, quand même elles ne leur seraient pas applicables par ailleurs, à l'exception de celle du Jubilé quand on la gagne la première fois.

en usage, sous peine d'excommunication *ipso facto* et d'autres punitions laissées au jugement des Ordinaires.

A cette partie de la Constitution, les *Monita* de la Pénitencerie ajoutent l'utile remarque suivante :

« Comme depuis longtemps le Saint-Siège a décrété que certaines indulgences seraient exceptées de cette suspension générale pendant l'année sainte, le Souverain Pontife ne révoque pas (bien qu'il n'en dise rien dans la constitution *Ex quo primum*) lesdits indults et privilèges, à condition qu'il soit authentiquement établi qu'ils ont été vraiment concédés et pour toujours, conformément aux canons 70, 71 et 60, § 2 » (*Monita*, n. 19)[1].

2° *Les pouvoirs.* — « Pour la même raison, qui conseille l'interruption des indulgences, Nous suspendons et Nous voulons annuler pour la durée du jubilé, *en dehors de Rome et de ses faubourgs*[2] les pouvoirs et les indults permettant d'absoudre des cas réservés à Nous et au Siège apostolique, ainsi que des censures, de dispenser des vœux et de les commuer, de dispenser des irrégularités et des empêchements, pouvoirs et indults concédés à quelque personne et de quelque façon que ce soit.

Toutefois, pour ne pas Nous écarter de la discipline présente, Nous décrétons les exceptions suivantes :

1. Nous ratifions tous les pouvoirs accordés de quelque façon que ce soit par le Code du droit canonique, sauf les pouvoirs venant d'un privilège non révoqué par le Code, comme aux canons 4 et 613.

2. Nous ratifions les pouvoirs au for externe donnés par le Saint-Siège aux nonces, internonces et délégués apostoliques, ou accordés sur leurs sujets, de quelque

1. Les indulgences de la Terre Sainte ne sont pas suspendues pendant le jubilé (Bulle de Pie IV, du 17 jul. 1561), ni les indulgences des Congrégations de la T.-S. Vierge contenues dans la bulle d'or *Gloriosae Dominae* de Benoît XIV, 27 sept. 1748. En 1900, ont été maintenues également (comme en 1825) celles de Lorette et celles de la Croisade.

2. « La suspension des pouvoirs décrétée dans la Constit. *Ex quo primum* ne concerne ni Rome, ni les paroisses suburbaines : par conséquent tous ceux qui, à Rome, ont légitimement reçu lesdits pouvoirs peuvent les exercer librement à Rome et dans ses faubourgs pendant l'année sainte, dans les limites de la concession qui leur

manière que ce soit, aux Ordinaires des lieux et aux Supérieurs des Ordres religieux.

3. Enfin les pouvoirs que la Sacrée-Pénitencerie a coutume d'accorder aux Ordinaires ou aux confesseurs pour le for interne, Nous ne les suspendons pas, même hors de Rome, mais on ne s'en servira que vis-à-vis des pénitents qui, au moment où ils se confessent, ne peuvent, au jugement de l'Ordinaire ou du confesseur, aller à Rome sans grave inconvénient[1].

V. Peut-on gagner plusieurs fois le Jubilé ou bénéficier plusieurs fois des pouvoirs spéciaux accordés aux confesseurs pendant le Jubilé ?

Celui qui a gagné une fois l'indulgence du Jubilé ne peut pas bénéficier une seconde fois pour lui-même de cette indulgence, ni utiliser de nouveau les pouvoirs spéciaux donnés à Rome aux pénitenciers du jubilé et aux autres confesseurs[2]. Mais celui qui a gagné une fois l'indulgence du jubilé pour lui-même peut ensuite la gagner pour les âmes du purgatoire autant de fois qu'il réitèrera les œuvres prescrites: et par œuvres prescrites il faut entendre celles qui sont indiquées dans la Bulle de concession, et que nous avons expliquées, ou celles qui leur auraient été substituées en vertu d'un indult, ou d'une dispense (ou commutation) légitime[3].

Si un indult postérieur réduit le nombre des visites tout d'abord exigé, celui qui n'a pas encore atteint ce nombre comptera les visites déjà faites et en complètera le nombre; celui au contraire qui aura déjà fait

a été faite et du temps qui leur a été fixé ». (*Monita*, n. 19). Il faut en dire autant *hors de Rome* des confesseurs auxquels s'adresseraient les personnes légitimement empêchées de se rendre à Rome dans les conditions indiquées plus haut (p. 355 à 358).

1. Remarquons encore que la Constitution *Ex quo* ne suspend pas les pouvoirs d'indulgencier les objets de piété, d'ériger les chemins de croix, de bénir et d'imposer les scapulaires, de recevoir dans les confréries, de donner la bénédiction papale ou l'absolution générale et autres facultés analogues; mais, durant l'Année Sainte, les fidèles ne pourront bénéficier des indulgences, en suite de ces bénédictions et érections, qu'en faveur des défunts.

2. Const. *Si unquam alias*, n. XV, Monita, n. 2.

3. « ...*sive præstare ante ad Bullae Indictionis coeperit, deinde* ad indulti formam perrexerit, *sive* ante ad unius indulti, deinde ad posterioris indulti, etiam diversi, formam praestiterit ». (*Monita*, n. 17).

ou dépassé ce nombre de visites ainsi restreint, ajoutera au moins une nouvelle visite des quatre basiliques pour bénéficier de l'indult. Celui qui a gagné une fois le jubilé en bénéficiant pour de justes motifs d'une diminution du nombre des visites prescrites, ou d'une commutation obtenue, même à plusieurs reprises, de son confesseur, ne peut plus obtenir ensuite d'autres diminutions ou commutations d'où il suit qu'il ne peut utiliser que les premières concessions pour gagner *toties quoties* l'indulgence du jubilé à l'intention des âmes du Purgatoire.

Pour ce qui est de l'absolution des censures et des autres faveurs (dispenses, ou commutations), si quelqu'un se trouve dans la nécessité d'y avoir recours *après* avoir accompli toutes les œuvres prescrites pour gagner le jubilé, le Souverain Pontife lui permet de bénéficier une seule fois desdites faveurs. Toutefois, celui qui a déjà obtenu l'absolution des censures ou d'autres faveurs (dispenses, ou commutations) lorsqu'il a gagné une première fois le jubilé, et qui retomberait de nouveau dans une censure, ou un cas réservé, ou aurait besoin de nouvelles dispenses ou commutations de vœux, ne peut plus gagner de nouveau le jubilé et doit être traité par le confesseur selon les règles habituelles du Code.

Quant à ceux qui habitant *hors de Rome* sont légitimement empêchés d'y venir pour le jubilé (voir plus haut, p. 355 sqq.), ils peuvent gagner deux fois — mais deux fois seulement — le jubilé, en réitérant les œuvres qui ont été substituées par l'Ordinaire ou leur confesseur aux œuvres habituellement prescrites ; mais ils ne peuvent pas gagner cette indulgence *toties quoties* pour les âmes du Purgatoire : ce que peuvent, au contraire, ceux *qui habitent Rome* ou les paroisses suburbaines, et qui seraient légitimement empêchés dans les mêmes conditions[1].

Puisse cette étude rendre service aux prêtres et aux fidèles et les aider à bien mettre à profit cette grande grâce de l'Année Sainte. F. CIMETIER.

1. *Monita*, n. 17.

Les idées de Bossuet sur la guerre et la Paix

I

Les événements de ces dix dernières années ont mis en évidence et même éclairé d'une nouvelle lumière certaines questions. Les historiens et les critiques, incapables d'écarter les souvenirs et les préoccupations de l'heure présente, ne se sont pas interdit, dans leurs travaux les plus objectifs, rapprochements et comparaisons. Cette méthode n'offre rien de répréhensible, si on l'applique avec prudence et si l'on tient compte, malgré les analogies, de la différence des temps et des sentiments. Le bellicisme ou le pacifisme de nos grands auteurs peut être pour nous une utile instruction[1]; les circonstances mêmes que nous traversons donnent plus de relief à leurs théories. Parmi ces maîtres, Bossuet se distingue, puisqu'il a, dans sa *Politique tirée de l'Ecriture Sainte*, consacré plusieurs chapitres à la guerre et à la paix, sous la forme d'un enseignement précis, rigoureux, logique.

II

Avant d'exposer les idées de Bossuet, il faut noter quelques traits de son caractère. Il est, dans son fond, dogmatique. Attaché à des principes, sur lesquels il a médité, il y ramène ses jugements; de là cette fermeté qu'il apporte aux discussions. Ses querelles théologiques ou philosophiques sont trop connues pour qu'on doive y insister. Mais il ne faudrait pas croire que cette précision un peu dure exclut le sens des réa

1. Citons, en ce genre, la publication à laquelle on eût souhaité une suite : *L'Eglise et la Guerre*, 7 articles de Batiffol, Monceaux, Chénon, Vanderpol, Rolland, Duval, Tanquerey. Paris, Bloud, 1913, 8°.

lités. Tous les érudits connaissent, par exemple, son opposition à certaines mesures de contrainte morale dirigées contre les protestants : il désapprouve les intendants de prétendre réaliser des conversions, quand ils forcent les hérétiques à assister au sacrifice de la messe malgré le témoignage de leur conscience. C'est cependant le même homme qui, dans l'oraison funèbre de Le Tellier, célèbre si ardemment la révocation de l'édit de Nantes. Je ne crois pas qu'il y ait là une véritable contradiction ; mais il distingue la théorie et la pratique, et si, dans l'examen des problèmes moraux ou théologiques il est à la fois plus rigoureux et plus délicat que beaucoup de ses contemporains et tend de lui-même à l'absolu, il sait opportunément se modérer, au contact des réalités.

Les œuvres cratoires de Bossuet nous fourniront d'abord quelques indications sur ce qu'il pense de la paix et de la guerre. Une seule fois, dans le sermon pour la profession de Mme de La Vallière, qui est de 1675, il juge sévèrement les rois conquérants et signale leur « misère » ; Alexandre, dit-il, vit dans la bouche de tous les hommes ; « les éloges ne lui manquent pas, mais c'est lui qui manque aux éloges. Il a eu ce qu'il demandait. En a-t-il été plus heureux ? »[1] La formule, assurément, est dure et dédaigneuse. Mais voici, en revanche, les éloges qu'il adresse, huit ans après, au roi guerrier, dans l'oraison funèbre de Marie-Thérèse. « Jamais on n'a fait la guerre avec une force plus inévitable, puisque, en méprisant les saisons, il a ôté jusqu'à la défense à ses ennemis... On sait que Louis foudroie les villes plutôt qu'il ne les assiège ; et tout est ouvert à sa puissance. »[2] L'orateur vante ensuite la France devenue une seule forteresse, la fidélité du grand roi à ses alliés, sa lutte contre Alger et les Barbaresques. Le ton même, exempt de la banalité officielle, dégage un sentiment commun à tous les Français de ce temps ; nul ne peut rester insensible à la brillante jeunesse de Louis XIV, au pres-

1. Ed. Gazier, des Sermons, p. 484.
2. Ed. Jacquinet, des Oraisons funèbres, p. 194.

tige de sa gloire. Un peu plus tard, l'éloquent adieu qu'il adresse au grand général qui fut en même temps son ami, résonne avec le timbre d'une trompette militaire. « C'est Dieu qui fait les guerriers et les conquérants. »[1] Toutes les vertus de Condé, outre la piété qu'il distingue et pose comme une suprême couronne sur le front du héros, magnanimité, valeur, vivacité, pénétration, habileté tactique et science stratégique, ont à ses yeux une source divine, sont les dons gratuits de la Providence. Sans doute il insiste sur la piété qui est le tout de l'homme, mais ce qui domine, c'est une sympathie personnelle pour Condé, pour le soldat, et même une admiration philosophique pour ses exploits. Bossuet serait-il donc un « belliciste » qui voit dans la guerre la manifestation la plus complète de la volonté de Dieu et l'occasion des plus hautes vertus de l'homme?

Cette hypothèse perd de sa vraisemblance, si, laissant de côté des œuvres qui, en dépit de la sincérité de l'auteur, sentent encore « l'ostentation et la pompe », on étudie celles de ses lettres où il exprime des opinions personnelles. Or la plupart attestent un singulier amour de la paix. En 1672, pendant la campagne de Hollande, il dit avec beaucoup de bon sens : « Dieu châtie une orgueilleuse république qui avait mis une partie de sa liberté dans le mépris de la religion et de l'Eglise. Fasse cette même bonté que la tête ne tourne pas à ceux dont il se sert pour la châtier[2]. » Trois ans après, il juge que « faire la paix, c'est mettre fin à des désordres effroyables sous lesquels toute la terre gémit[2] », et, dans un exposé où il présente au roi des réformes utiles, il affirme que « la paix est le vrai temps d'accomplir parfaitement toutes ces choses »[4]. Son inquiétude sur les événements contemporains, son ardent désir d'une paix européenne apparaissent encore plus nettement vers 1695, quand

1. Or. fun. de Condé. Ed. Jacquinet, p. 461.
2. Ed. Urbain. *Correspondance*, L. 61.
3. *Id.*, L. 115 *bis*.
4. *Id.* L. 121, 10 juillet 1675.

il écrit au cardinal d'Aguirre[1] ou au pape Clément XI[2], à l'abbé Bossuet qui soutient alors à Rome la cause de son oncle contre Fénelon et les quiétistes. Il y montre l'Europe anxieuse appelant de tous ses vœux la pacification universelle, « ces jardins d'Adonis, pour parler avec Platon. Puisse-t-elle être durable, éternelle, supprimer toutes les causes d'inimitié, former entre les nations l'union complète, la cimenter comme un mur! » Voilà un langage nouveau que lui dicte le spectacle des ruines et des misères accumulées. Généreusement, en homme de cœur, en prêtre que pénètre l'esprit de l'Evangile, il est devenu « pacifiste ».

III

Il est naturel et logique de chercher dans la *Politique tirée de l'Ecriture sainte* la doctrine de Bossuet sur la paix et la guerre; l'ouvrage ne paraît pas complet, et la dernière partie (livres VII à X), celle où se trouvent ces considérations, ne fut rédigée définivement qu'entre 1693 et 1700, années critiques pour la France et la politique de Louis XIV. C'est un livre dogmatique, sorti de l'enseignement.

Bien qu'en général les fonctions d'un précepteur de prince offrent des dangers et que cette situation ne lui permette pas de garder une pleine indépendance, la personnalité même de Bossuet nous rassure; on sait l'importance qu'il attribuait à sa mission, le soin trop consciencieux avec lequel il préparait ses leçons, songeant à sa responsabilité éternelle et au compte qu'il devrait rendre à Dieu de sa tâche. Les sources où il puise son enseignement politique ne peuvent que redoubler ses scrupules: elles sont sacrées à ses yeux, puisqu'il veut tirer de l'Ecriture un ensemble de préceptes propre à guider le jeune prince dans son métier de roi, dans l'accomplissement de tous ses de-

1. Ed. Urbain, *Correspondance*. L. 1261. 13 août 1695.
2. *Id.* L. 2043 et 2043 *bis*.
3. Cf. Lanson, Bossuet, 1891, p. 186.

voirs. Il consacre donc à la paix et à la guerre deux livres entiers, le IX[e] et le X[e], sans compter le VIII[e] qui, traitant de la justice, se rapporte indirectement au même sujet, et le I[er] qui trace un tableau des origines de l'humanité.

Il fait remonter les luttes entre les individus et les nations à l'époque lointaine où les passions envahirent le cœur de l'homme, où le crime de Caïn marqua « par une juste punition » le divorce de Dieu et de l'ancêtre Adam, où s'effacèrent ces vertus que Dieu avait d'abord déposées dans le cœur humain : amour du prochain, pensée instinctive qu'il faut avoir soin des autres. L'état de guerre est donc pour l'évêque un châtiment de Dieu et l'origine même de certaines institutions. Alors on a senti la nécessité d'un gouvernement, « frein de la licence », fondé les lois politiques, civiles, en un mot les constitutions, cherché à « former les nations », et à « unir les peuples ». Ce droit des gens est un retour imparfait à la « société du genre humain » désormais détruite par la faute d'Adam.

Puisque Bossuet tire de l'Ecriture tous ses préceptes, on peut être certain qu'il acceptera au moins la guerre comme une nécessité ; car, en de nombreuses occasions, c'est Dieu lui-même qui mène son peuple au combat. Mais ce peuple fut, à de certaines heures, un des plus fiers et des plus violents de l'antiquité ; il se crut appelé à remplir une mission sacrée qui lui avait été confiée par Jéhovah, Dieu de justice, de pitié, mais aussi de vengeance. On pourrait donc craindre que l'auteur de la Politique, interprétant avec une confiance et un respect pieux tous ces faits, n'en tirât une doctrine rude, implacable, et ne fût disposé, en toutes circonstances, à glorifier la guerre comme un bien. Ce serait — on va le démontrer — une grave erreur d'interpréter ainsi sa pensée.

Il est vrai qu'une partie du litre IX, l'article V, traite longuement « des vertus qui peuvent briller dans la guerre, de la diligence et des précautions à prendre dans les expéditions, des qualités d'un homme destiné

à commander ». De même, il conseille aux princes de s'attacher les braves gens, de respecter et de faire respecter la discipline pour éviter le sort de Bénadad, roi de Syrie, « timide et vain, qui n'avait que du faste et de l'orgueil [1] ». Bossuet prépare donc le Dauphin à ses devoirs de chef d'armée, et nul ne songerait à lui en faire un reproche. Ces pages ne sont pas d'un philosophe qui aime la guerre en soi; nulle part, il ne la présente sous de brillantes couleurs; au contraire, il insiste d'une part sur les difficultés des opérations militaires, et d'autre part sur les rares vertus, indispensables à un général, sur la méthode qu'on doit employer pour les acquérir. S'il vante l'amour de la gloire, il ne s'agit point de l'honneur du monde, mais de la consécration que ce sentiment donne à l'énergie humaine, à l'indifférence devant la mort. « Il y a des occasions où la gloire de mourir courageusement vaut mieux que la victoire. La gloire soutient la guerre. Ceux qui savent courir pour leur pays à une mort assurée y laissent une réputation de valeur qui étonne l'ennemi; et par ce moyen ils sont plus utiles à leur patrie que s'ils demeuraient en vie. C'est ce qu'opère l'amour de la gloire »[2]. Encore précise-t-il la nature de ce sentiment qu'il admire; c'est celle « de défendre son pays et sa liberté. » La vaine pompe, les faux brillants lui répugnent. Rien de plus utilitaire que sa conception de l'armée; celle-ci est nécessaire au roi pour le protéger à l'extérieur et à l'intérieur, et l'on ne peut nier — déclare-t-il comme s'il faisait une concession — « l'utilité des troupes entretenues par lesquelles un roi demeure toujours armé et le plus fort »[3].

Tels sont les seuls aspects de la guerre qui lui paraissent mériter quelque éloge. Mais son dessein est partout d'en restreindre la possibilité par une recherche précise des motifs justes ou injustes qui la font naître. Car il ne faut pas l'entreprendre sans sujet; on lutte dans ce cas avec une sorte d'infériorité : « une

1. *Politique*, L. IX, Art. VI. 8e prop.
2. *Politique*, L. IX, Art. V. 1re prop.
2. *Id.* L. IX. Art. III. 5e prop.

bonne cause ajoute aux autres avantages de la guerre le courage et la confiance ; l'indignation contre l'injustice augmente la force et fait que l'on combat d'une manière plus déterminée et plus hardie. On a même sujet de présumer qu'on a Dieu pour soi, parce qu'on y a la justice dont il est le protecteur naturel. On perd cet avantage quand on fait la guerre sans nécessité et de gaieté de cœur »[1]. A cette fine remarque de psychologue et de moraliste Bossuet joint une étude méticuleuse des faits tirés de l'Ecriture, pour conclure que les justes motifs sont « les actes d'hostilité injustes, le refus du passage demandé à des conditions équitables, le droit des gens violé en la personne des ambassadeurs. » Ces trois propositions s'appuient sur plusieurs récits de la Bible, les histoires de Lot et d'Abraham, d'Og roi de Basan, de Séhon roi d'Hésebon, du fils de Naas et de David. Ce chapitre est bref ; on dirait que l'auteur a volontairement diminué le nombre des cas où la guerre lui paraît légitime. Il ne dit rien de celui où ce ne sont pas des ambassadeurs, mais des princes d'une famille royale et même de simples « nationaux » qui ont été victimes de violences.

Assurément un esprit moderne trouvera trop durs certains des textes sur lesquels Bossuet s'appuie en les commentant et trop rigoureuse sa justice : telles les prescriptions du Deutéronome sur le traitement des villes assiégées[2], et du livre IV des Rois sur la punition des violateurs de traités[3]. Mais le précepteur du Dauphin a soin d'ajouter avec beaucoup de bon sens : « On peut rabattre de cette rigueur ce que l'esprit de douceur et de clémence inspire dans la loi nouvelle ; de peur qu'il nous soit dit comme à ces disciples qui voulaient tout foudroyer : « Vous ne songez pas de quel esprit vous êtes », et il conclut : « Un vainqueur chrétien doit épargner le sang, et l'esprit de l'Evangile est là-dessus bien différent de celui de la loi »[4].

1. *Politique*. L. IX, Art. II, 9e prop.
2. *Id.* L. IX. Art. V. 5e prop.
3. *Id.* L. IX. Art. VI. 10e prop.
4. *Id.*, *Id.*, *Id.*

Partout nous retrouvons ces leçons de modération. Tout le début du livre IX, consacré cependant aux justes motifs de guerre, respire la patience, la longanimité. Dieu a supporté quatre cents ans les iniquités des Amorrhéens. « Arbitre de l'univers, s'écrie-t-il, qui vous obligeait à tant de ménagements, vous qui ne craignez personne? comme il est marqué dans le livre de la Sagesse... Mais c'est que vous voulez montrer que vous faites tout avec justice et que, plus vous êtes puissants, plus vous aimez à pardonner. »[1]

Au contraire, on chercherait vainement des atténuations là où Bossuet expose les motifs injustes de guerre. Il blâme avec une âpre éloquence les luttes entreprises par ambition, en vue du pillage, par jalousie, pour la gloire des armes et la fausse douceur de la victoire, enfin sans sujet raisonnable. De tels belligérants sont ennemis de Dieu; leur manie est de croire que tout leur appartient et que, étant forts, ils ne sont, en aucun cas, agresseurs; ils suivent leur fantaisie et prétendent n'avoir besoin d'aucun conseil; rien ne réprime leurs violence, ils n'épargnent pas même les temples[2]. Mais « lorsque Dieu semble accorder tout à ces conquérants, il leur prépare un châtiment rigoureux. » Même s'ils réussissent quelque temps, qu'en résulte-t-il pour eux et pour leur peuple? « Ils ont voulu qu'on parlât d'eux; ils sont contents; on en parle par tout l'univers, ils jouissent de ce bruit confus dont ils étaient enivrés; et vains qu'ils étaient, ils ont reçu une récompense aussi vaine que leurs projets. » Et le moraliste conclut avec saint Mathieu: « Que sert à l'homme de conquérir le monde, s'il perd son âme?[3] »

C'est donc la condamnation formelle des conquérants, et il paraît bien qu'ici Bossuet s'applique à détourner son élève de ces pensées orgueilleuses que les flatteurs de Louis XIV aimaient à entretenir chez lui. Sans doute le droit de conquête se rattache au droit de guerre par un lien logique que les jurisconsultes du

1. *Politique*. L. IX. Art. I, 5e prop.
2. *Id*. L. IX. Art. II.
3. *Id*. L. IX. Art. III. 13e prop.

dix-septième siècle exagéraient encore ; notre auteur d'autre part, s'appuie sur la tradition biblique qui nous montre Dieu guidant son peuple et lui faisant acquérir des terres sur les nations infidèles : double raison pour que Bossuet dût admettre sans discussion ce résultat naturel des hostilités. Il est au contraire fort scrupuleux ; il subordonne l'occupation et l'annexion à trois conditions : la justice de la politique suivie jusque-là par le conquérant, le consentement ou l'acquiescement tacite des peuples, la possession paisible[1], « car Dieu ne veut pas que l'on dépossède les anciens habitants ni que l'on compte pour rien les liaisons du sang »[2]. Il est si éloigné de toute prévention, si attaché à la paix que, négligeant pour un instant et dépassant les leçons de la Bible, il conclut : « Ainsi on voit que ce droit de conquête, qui commence par la force, se réduit, pour ainsi dire, au droit commun et naturel ». A ce compte, les cas où l'occupation de territoires est juste sont peu nombreux, et beaucoup d'annexions que fit Louis XIV ne sont pas fondées en droit.

Bossuet restreint donc le plus possible le droit de guerre et de conquête. C'est peut-être pour cette raison qu'on trouve dans sa *Politique* peu de pages relatives à la paix ; ce sont les plus belles, et, s'il n'a pas cru devoir les multiplier, c'est qu'il n'avait point l'intention de composer, comme Grotius, un cours de droit des gens. Nous aurions été cependant curieux de savoir comment il entendait le passage de la guerre à la paix et à quels principes il soumettait les négociations et la conclusion de cette paix même. Mais comme il juge que les hostilités doivent être rares, il est disposé à étendre aux guerres entre nations les règles qu'il prescrit dans les luttes entre citoyens[3]. C'est une obligation pour les rois de ménager, comme David, le sang de leurs sujets[4], de recourir à tous les moyens pour apaiser les dissentiments qui ont souvent pour

1. *Politique*. L. II.
2. *Id.* L. IX. Art. I. 6e prop.
3. *Id.* L. IX. Art. III. Des guerres entre les citoyens.
4. *Id.* L. IX. Art. III. 4e prop.

causes les faux soupçons et les malentendus : tel fut l'heureux succès des contestations survenues entre les Israélites et les tribus de Ruben, de Gad et de Manassé en partie[1]. On voit par là, ajoute-t-il, « l'esprit où l'on était d'épargner le sang fraternel »[2]. En toute occasion, ce sont les conseils de prudence et de conciliation qui doivent régler les différends. Car « Dieu... après tout, n'aime pas la guerre et préfère les pacifiques aux guerriers »[3]. Si David n'eut pas la gloire d'élever le temple de Jérusalem, c'est qu'il avait, de son aveu même, répandu beaucoup de sang. Après avoir cité le passage des Paralipomènes où David fait à Salomon cette solennelle déclaration, Bossuet conclut avec un singulier mélange de simplicité et de grandeur : « Dieu ne veut point recevoir de temple d'une main sanglante. David était un saint roi et le modèle des princes ; si agréable à Dieu qu'il avait daigné le nommer l'homme selon son cœur. Jamais il n'avait répandu que du sang infidèle dans les guerres qu'on appelait guerres du Seigneur ; et s'il avait répandu celui des Israélites, c'était celui des rebelles, qu'il avait épargné autant qu'il avait pu. Mais il suffit que ce fût du sang humain pour le faire juger indigne de présenter un temple au Seigneur, auteur et protecteur de la vie humaine. »[4].

IV

Une constatation s'impose, à laquelle on pouvait ne point s'attendre avant d'avoir étudié l'ouvrage : c'est la ressemblance de ces idées avec celles de Fénelon. Accord bien singulier chez deux hommes que séparaient leurs doctrines, leur esprit, leur caractère ! Ce sont, pour une grande part, les événements contemporains qui expliquent cette rencontre ; tous deux ont eu les mêmes pensées, les mêmes sentiments ; l'état de l'Europe et de la France les inquiète, l'ambition de

1. *Politique*. L. IX. Art. III, 1re prop.
2. *Id.* L. IX. Art. III. 4e prop.
3. *Id.* L. IX. Art. IV. 7e prop.
4. *Id.* L. IX. Art. IV. 7e prop.

Louis XIV les effraie ; ils en viennent à souhaiter une paix durable et à détester la guerre qui fait tant de mal et qui est contraire aux prescriptions de l'Evangile. Il y a peu de différence, pour le fond, entre la *Politique* et la fameuse lettre que Fénelon rédigea, sans oser la faire parvenir au roi[1]. On se rappelle encore le discours de Mentor au XI[e] livre du Télémaque : « Les maux de la guerre sont encore plus horribles que vous ne pensez. La guerre épuise un Etat et le met toujours en danger de périr, lors même qu'on remporte les plus grandes victoires... Un roi qui verse le sang de tant d'hommes, et qui cause tant de malheurs pour acquérir un peu de gloire ou pour étendre les bornes de son royaume, est indigne de la gloire qu'il cherche et mérite de perdre ce qu'il possède, pour avoir voulu usurper ce qui ne lui appartenait pas. » Dans l'*Examen* sur les devoirs de la Royauté, le ton de Fénelon se rapproche plus encore de celui de Bossuet : « Avez-vous bien examiné si la guerre dont il s'agissait était nécessaire à vos peuples?... Toute compensation faite, il n'y a presque point de guerre, même heureusement terminée, qui ne fasse beaucoup plus de mal que de bien à un Etat... Il ne peut y avoir qu'un seul cas où la guerre, malgré tous ses maux, devient nécessaire. C'est le cas où on ne pourrait l'éviter qu'en donnant trop de prise et d'avantage à un ennemi injuste, artificieux et trop puissants »[2].

Ces rapprochements mêmes font ressortir la supériorité de Bossuet : l'ampleur des vues, la précision dans les détails, et surtout cet heureux mélange d'idéalisme et de réalisme, ce mysticisme qui n'exclut pas l'humanité, cet esprit de justice qui fuit les chimères. Peut-être aurions-nous préféré qu'il se rendît plus indépendant de l'Ecriture. Du moins cette soumission ne lui enlève-t-elle rien de son originalité. Il doit peu à ses prédécesseurs ; il avait sans doute lu le docte ouvrage de Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri*

1. Titre : *Lettre à Louis XIV*. On la date de 1694.
2. Fénelon. *Examen*. XXVIII. Cf. Plans de gouvernement, Art. III. § I. Plan de réforme après la paix. — Etat militaire.

tres, dont la première édition est de 1613 et qui obtint un éclatant succès ; mais la pensée et la méthode sont différentes, quoique Grotius ait souvent aussi emprunté ses exemples à la Bible ; c'est, à vrai dire, un traité de droit des gens, pratique et pragmatique, écrit par un jurisconsulte, par un diplomate, et où paraissent rarement des considérations morales.

V

Ce livre de la *Politique*, si remarquable par sa sagesse, ne semble pas avoir, au dix-huitième siècle, exercé une action profonde et étendue. On n'en est pas surpris, car il n'y a pas de conciliation possible entre l'idéalisme pratique de Bossuet et cette horreur de la guerre, absolue, sans distinctions, sans nuances, qui domine alors chez les littérateurs. Un prédicateur comme Massillon offre les mêmes traits, et ce fut à son humanité, à sa douceur, à son aspiration parfois excessive vers la paix qu'il dut l'estime des philosophes. Voltaire n'a connu Bossuet que pour le combattre, en le citant le plus rarement possible[1], et l'article qu'il consacre à la guerre dans son *Dictionnaire philosophique*, s'il a le mérite de bien résumer l'opinion de ses amis et le défaut de traiter sous une forme ironique et même folâtre un sujet si grave, ne doit assurément rien à Bossuet. Mais Montesquieu fait exception : il a lu la *Politique* aussi bien que le *Discours sur l'histoire universelle*. L'esprit et la méthode sont différents, mais les réminiscences nombreuses, particulièrement aux I^er^ et X^e^ livres de l'*Esprit des Lois*. On sent qu'il a tenu les yeux fixés sur le texte de Bossuet, tantôt pour lui opposer ses idées, tantôt pour développer certaines considérations qu'il jugeait fécondes. C'est ainsi qu'il supprime la période primitive de justice édénique admise par l'évêque en conformité

1. On notera, dans une lettre à l'abbé d'Olivet, du 6 janvier 1736, cette phrase cruelle et injuste: « Bossuet a menti avec une élégance et une force admirables, tant qu'il a eu à parler des anciens Egyptiens, des Grecs et des Romains ; mais, dès qu'il est venu aux temps plus connus, il s'est arrêté tout court ».

du dogme chrétien et dépeint les hommes unis par la seule conscience de leur faiblesse, mais éprouvant, déployant leur force et produisant ainsi un état de guerre de tribu à tribu, de nation à nation[1]. Plus positif, moins confiant que Bossuet dans la valeur morale de l'homme et dans son perfectionnement possible, il se contente du principe bien sec et bien insuffisant « que les nations doivent se faire dans la paix le plus de bien et dans la guerre le moins de mal qu'il est possible »[2]. Moins soucieux de borner les occasions et le nombre des guerres, il concède qu'une guerre contre une nation est légitime quand un peuple voit qu'une plus longue paix mettrait cette nation en état de la détruire[3] : règle assurément trop large qui amènerait un peuple conquérant à s'en prévaloir pour satisfaire son ambition, et que Voltaire a raison de critiquer dans son article du *Dictionnaire*. De là précisément, à l'encontre de Bossuet qui déplore le sang répandu et ne fait nulle part l'éloge de David et de Saül comme guerriers, cet intérêt singulier qu'il témoigne à Alexandre et à Charles XII. Il remarque chez le premier la préoccupation de civiliser, de faire la fusion du peuple vainqueur et du peuple vaincu, mais il est sévère pour le roi de Suède et ses grandes idées mal débrouillées, mal digérées. « La nature et la fortune ne furent jamais si fortes contre lui que lui-même. »[4]

Si Montesquieu a des principes opposés à ceux de son prédécesseur, il le suit dans la revue des injustes motifs d'hostilité, et sa formule est lumineuse, juridique : « Le droit de guerre dérive donc de la nécessité et du juste rigide. Si ceux qui dirigent la conscience ou les conseils des princes ne se tiennent pas là, tout est perdu ; et lorsqu'on se fondera sur des principes arbitraires de gloire, de bienséance, d'utilité, des flots de sang inonderont la terre[5]. » Il se rencontre pleinement avec Bossuet dans l'analyse du droit de

1. *Esprit des lois*, L. I, ch. 2 et 3.
2. *Id.* L. I, ch. 3.
3. *Id.*, L. X, ch. 2.
4. *Id.*, L. X. chap. 13 et 14.
5. *Id.* L., X. chap. 2.

conquête[1], mais il n'est pas plus complet. Il développe cependant avec finesse quelques-unes des conditions qui le justifient; il recommande la douceur, il insiste sur les avantages qui résultent du maintien des anciennes lois dans les pays annexés et combat les fausses théories qui supposent au conquérant le droit de tuer et de réduire en esclavage[2].

On n'a pas d'ailleurs la prétention d'insinuer que, sans la *Politique*, Montesquieu n'eût point écrit ces chapitres de l'*Esprit des Lois*. Son génie, tout moderne, n'est point en question, et aucun écrivain ne peut rivaliser avec lui quand il expose avec tant de profondeur, de finesse, parfois même avec une intuition prophétique, l'injustice de l'esclavage[3], le danger des conquêtes pour les démocraties, leurs effets souvent heureux sur la civilisation en général[4]. Ce que nous retenons, c'est que Montesquieu n'avait pas dédaigné de méditer la *Politique* de Bossuet. Il s'est penché avec curiosité, sans antipathie, sur l'ouvrage du prélat de l'ancien régime[5]. Souvent le magistrat, l'historien, raisonnablement pacifique et peu favorable aux entreprises guerrières, s'est rencontré avec l'évêque, malgré l'opposition de leurs principes, et a puisé dans son livre plus d'une indication, ayant le seul tort de ne point le citer. C'est peut-être cette sympathie intellectuelle qui a excité le mécontentement et la verve de Voltaire et l'a rendu, dans son article *Guerre* du Dictionnaire philosophique si ingrat envers Bossuet et Montesquieu : il ne nomme pas l'évêque et raille cruellement le philosophe de son indulgence pour les guerriers.

R. Harmand.

1. *Esprit des lois*, L. x, chap. 3.
2. *Id.*, L. x, chap. 4.
3. *Id.* L. xv, chap. 5.
4. *Id.* L. x, chap. 6 et suiv.
5. L'étude parallèle du *Discours sur l'histoire universelle* et de *l'Essai sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* conduirait à des conclusions semblables.

Chronique d'Histoire Moderne

1. — A. Boulenger, *Histoire de l'Eglise*, Paris, 1923, in-12, 648 pages.
2. — Jean Carrère, *Le Pape*, Paris, Plon, s. d., in-12, 328 pages.
3. — Gabriel Henriot, *La Lorraine*, Paris, Beauchesne, 1923, in-8°, viii-386 pages.
4. — *Revue d'Histoire franciscaine*, tome I, n°s 1 et 2. Janvier-avril 1924. Paris, Picard, 1924, in-8°, 1-122, 123-254 pages.
5. — Matthieu-Maxime Gorce, *Saint Vincent Ferrier* (1350-1419). Paris, Plon, 1924, in-8°, vi-304 pages.
6. — Gabriel Hanotaux, *Histoire de la Nation Française*, tome IV. *Histoire politique*, deuxième volume (de 1515 à 1804), par Louis Madelin, Paris, Plon, 1924, in-4°, 590 pages.
7. — J.-B. Pineau, Erasme. *Sa pensée religieuse*, Paris, Les Presses Universitaires 1924, in-8, xvi-272 pages. *Erasme et la Papauté*, étude critique du « *Julius Exclusus* ». Paris, Les Presses Universitaires, 1924, in-8° x-56 pages.
8. — Joseph Roserot de Melin, *Antonio Caracciolo, évêque de Troyes* (1515-1570). Bibliothèque d'Histoire ecclésiastique de la France, Paris, Letouzey, 1923, in-8°, xvi-450 pages.
9. — Lucien Romier, *Catholiques et Huguenots à la cour de Charles IX*, Paris, Perrin, 1924, in-8°, 356 pages.
10. — Ludwig Freiherr von Pastor, *Charakterbilder katholischer Reformatoren des XVI Jahrhunderts*, Fribourg en Brisgau, Herder, 1924, in-8°, 168 pages.
11. — Emile Bourgeois et Louis André, *Les Sources de l'Histoire de France*, xvii^e^ siècle (1610-1715), tome IV. Journaux et pamphlets. Paris, Picard, 1924, in-8°, 388 pages.
12. — François Rousseau, *Dom Grégoire Tarrisse, premier supérieur général de la congrégation de saint Maur*, 1575-1648. Un promoteur de l'érudition française bénédictine. Collection Pax. Tome XV, Paris, Lethielleux, 1924, in-12, xii-238 pages.
13. — A. Arata, *Il processo del card. Alberoni*. Monogra-

fia del Collegio Alberoni. Piacenza, Collegio Alberoni, 1923, in-8°, XXII-254 pages.

14. — Edouard GASC-DESFOSSÉS, *La Révolution française*, T. I., *L'Agonie de l'Ancien Régime*, Paris, Beauchesne, 1923, in-8°, 452 pages.

15 — Johannes HOFER, C. SS. R., *Der heilige Clemens Hofbauer*, Freiburg in Brisgau, 1923, in-12, XX-456 pages.

1. — Aux manuels d'instruction religieuse qu'il a composés à l'usage des élèves de l'enseignement secondaire, M. l'abbé Boulenger, aumônier des collèges Angellier et Mariette à Boulogne-sur-Mer, a voulu joindre une *Histoire de l'Eglise*. C'était là une excellente idée, car les ouvrages de ce genre n'abondent pas. Celui que nous a donné M. Boulenger est clair, net, précis, convenablement divisé, pas trop chargé de détails tout en étant assez complet et bien au courant des progrès de la science. Il est enrichi d'une bibliographie succincte sans doute, mais suffisante pour instruire le maître et l'élève des ouvrages importants qui ont été composés, et diriger leurs lectures. Peut-être ici et là y aurait-il eu avantage à supprimer quelques références pour les remplacer par d'autres plus utiles. A juste titre, l'auteur a fait bonne place à l'histoire de l'art chrétien. Destiné à des élèves qui ont besoin d'être guidés, l'ouvrage est muni de questionnaires qui sont assez précis pour fixer l'esprit des enfants, assez larges pour permettre de saisir les ensembles. Il est d'autre part d'une lecture très intéressante et je ne doute pas qu'il retienne et captive l'attention de lecteurs cultivés désireux de s'instruire rapidement de l'histoire de l'Eglise catholique. L'*Histoire de l'Eglise* de M. Boulenger est dans toute la force du terme un livre honnête qui mérite le meilleur succès. L'illustration aurait pu être un peu plus soignée. Dans une prochaine édition qui ne tardera pas, je l'espère, seraient à corriger de légères fautes d'impression qui sont fâcheuses partout, mais surtout dans un livre destiné à l'enseignement.

2. — C'est un très beau livre qui vient d'être écrit sous le titre « *Le Pape* ». Habitant Rome depuis longtemps comme correspondant du *Temps*, son auteur, M. Carrère ne s'est pas seulement laissé séduire par ce qu'on appelle le charme artistique de l'antique cité ; accoutumé à aimer les larges horizons et les vastes pensers, comme

ceux qui ont vraiment compris cette ville pleine d'histoire, il a senti ce qu'il y avait en elle de puissant et de fort, ce qui la rendait éternelle. Mais à la différence de beaucoup d'écrivains, ce n'est pas dans la persistance des souvenirs antiques qu'il veut voir l'explication de l'extraordinaire durée de Rome et sa grandeur; il la découvre dans la présence à Rome du chef du catholicisme. Son premier chapitre n'a pas d'autre objet que celui-ci: montrer que si la cité des Césars a échappé aux injures du temps et à celles des hommes, elle le doit à Pierre, le pêcheur de Galilée, qui est venu se fixer chez elle, à ses sucesseurs qui sont demeurés chez elle et souvent malgré elle. Séduit par le personnage du premier chef de l'Eglise, M. Carrère s'attache à nous le décrire, tel qu'il lui apparaît, généreux, enthousiaste, impulsif. Prétendant que le rôle joué par le prince des Apôtres dans la Passion du Sauveur a été défiguré, il entreprend de nous donner des trois reniements de Pierre une nouvelle interprétation singulièrement plus honorable. Les exégètes se laisseront-ils convaincre et rendront-ils la sentence d'acquittement que réclame M. Carrère? J'en doute.

La partie essentielle du livre est le chapitre troisième où, dans une suite de fresques brossées à grands traits, sont croqués les principaux épisodes de la lutte que Pierre eut à soutenir avec César, lutte où la puissance spirituelle, jalouse de garder son empire sur les âmes, se trouva aux prises avec la puissance temporelle ambitieuse de tout régenter. Tour à tour apparaissent les figures des grands papes que furent Léon le Grand, Grégoire VII, Alexandre III, Innocent III, Boniface VIII, Pie VII, en face de celles des empereurs qui, depuis Néron jusqu'à Napoléon, prétendirent dominer la papauté. Ce dernier, écrit M. Carrère, « ramène et condense en lui comme en une synthèse suprême toutes les grandeurs apparentes et toutes les folies profondes que nous connaissons de César » (p. 155). Que de ci, de là, ne se rencontre pas quelque trait inexact, je ne l'assurerai pas. Un critique minutieux reprocherait à l'auteur d'avoir, par exemple, fait de Grégoire VII un abbé de Cluny; peut-être aussi trouverait-il, surtout après avoir lu les récents travaux de M. Fliche, trop grande la part faite à Hildebrand dans la réforme de l'Eglise avant son élévation à la dignité suprême. En ce qui concerne Dante, j'ai peine à croire que la croisade albigeoise du commen-

cement du XIII^e^ siècle et les ruines qui l'ont suivie, aient eu sur la pensée du grand poète l'influence que leur attribue M. Carrère; c'est ailleurs que je crois avoir trouvé l'origine de l'impérialisme farouche de l'auteur du *de Monarchia* aussi bien que celle des haines vigoureuses qui l'animent contre les rois de France et un grand nombre de papes[1]. Qu'on soit sévère pour Philippe le Bel qui a violenté Boniface VIII et amené Clément V à résider en France soit, mais qu'on n'oublie pas, quand on parle de la papauté d'Avignon, que les Romains et les Italiens sont, pour leur part, responsables de l'exil des pontifes. Ces remarques et quelques autres qui seraient encore à faire, ne doivent pas nous interdire d'admirer ce puissant raccourci de l'histoire de la papauté, raccourci qui s'achève sur l'émouvante évocation des deux personnes qui, en 1914, incarnaient César et Pierre: François Joseph, le vieillard de la Hofburg, qui va déchaîner la plus effroyable guerre que le monde ait peut-être connue, et Pie X, le vieillard du Vatican, qui, sollicité de bénir les armes de l'Autriche, n'a voulu bénir que la paix. Le trône du César s'est effondré tandis qu'est toujours debout celui du successeur de Pierre « venu à Rome non pour confirmer le règne du glaive mais pour le combattre au nom de Dieu » (p. 199).

Au problème ancien des relations de Pierre avec César s'en est adjoint un nouveau dans le dernier siècle, problème tout différent du premier. C'est celui de la possession de Rome. Cette ville qui appartient au pape depuis plus de mille ans a été revendiquée par l'Italie comme sa capitale naturelle. Ainsi se sont opposés deux droits: celui d'un peuple qui, ayant repris conscience de son unité nationale, réclame sa capitale; celui de la papauté qui entend conserver la ville où elle s'est installée avec Pierre et où elle a régné glorieusement pendant onze cents ans après l'avoir préservée de la ruine et de la destruction. C'est du conflit de ces droits qu'est sortie ce qu'on appelle aujourd'hui la question romaine. A cette question, M. Carrère consacre le dernier chapitre de son ouvrage. Après en avoir suivi l'origine et le développement au cours du XIX^e^ siècle, il montre comment elle subsiste en dépit de la solution que le gouvernement italien crut lui donner d'une manière définitive par la

1. Voir notre article : *L'idée impérialiste dans l'œuvre de Dante* dans la *Revue Pratique d'Apologétique* des 15 juin et 1^er^ juillet 1921.

fameuse loi des garanties. Aujourd'hui, elle s'impose plus que jamais à l'attention des hommes d'Etat qui ne se laissent pas aveugler par la passion antireligieuse. Rien ne l'a mieux manifesté que la discussion qui s'est élevée en 1921 dans la presse italienne, discussion où on ne fut pas peu surpris de voir avec quel respect et quelle déférence les journaux antireligieux d'Italie parlèrent de la papauté. Il faut qu'une solution différente de celle adoptée en 1871 intervienne. Quelle sera-t-elle? M. Carrère en expose quelques-unes, il les discute, mais il est trop prudent pour en préconiser une. En vieux Romain qu'il est, il sait combien il faut laisser faire au temps. « On peut tout attendre, dit-il, quand on se sent éternel. »

C'est sur le commentaire de ce dernier mot que le livre s'achève: commentaire où s'affirment splendidement la puissance spirituelle de la papauté et l'extraordinaire crédit dont elle jouit aujourd'hui dans les milieux les plus divers.

Puisse ce livre qu'inspire le seul souci de servir la vérité, se répandre. Que d'erreurs il dissipera, que de préjugés il ruinera. Des croyants il augmentera la confiance dans l'institution dont Dieu a doté son Eglise. Aux incroyants il inspirera un plus grand respect pour le successeur de l'humble pêcheur de Galilée.

3. — C'est un tableau très attachant de la Lorraine que nous donne M. Henriot en un livre de près de quatre cents pages, tableau à la fois géographique, historique et social où sont mis en relief les traits caractéristiques de cette province frontière, de cette marche qui, au XVIII[e] siècle, est venue si heureusement achever la France. Avec l'auteur comme guide nous parcourons ses montagnes, nous descendons ses vallées où s'est groupée une population industrieuse et active, et, chemin faisant, nous apprenons quelles sont les richesses matérielles du pays, ses ressources économiques, les beautés naturelles ou artistiques que gardent jalousement ses villes et ses bourgades. A grands traits sont rappelés l'origine et le développement des principales cités. Bref, nous acquérons en peu de pages une admirable connaissance de la terre lorraine.

Suit une histoire du pays. Après avoir dit ce que fut la Lorraine dans la préhistoire et l'antiquité, M. Henriot nous expose comment elle fut initiée au chris-

tianisme. Ecartant sagement les récits légendaires, il fixe les origines de l'église de Metz à la fin du IIIe siècle; les autres églises de Toul et de Verdun seront fondées un peu plus tard. Partie intégrante du royaume franc à l'époque mérovingienne, la Lorraine en fut détachée à l'époque carolingienne, lors du fameux traité de Verdun. Longtemps elle restera entre la France et la Germanie moins comme un état-tampon que comme un champ de bataille où se rencontreront les peuples ennemis. Subissant tour à tour l'influence allemande et l'influence française, la Lorraine eut au XVe siècle l'insigne honneur de donner le jour à la vierge qui libéra la France du joug de l'étranger et devint la sainte de la patrie: Jeanne d'Arc. Les princes lorrains n'en restèrent pas moins indépendants; leur politique fut, pour une grande part, commandée par le souci d'échapper à l'emprise de leurs puissants voisins. Mais, dès le milieu du XVIe siècle, commencent les annexions françaises: Metz, Toul et Verdun sont conquises par Henri II, roi de France, en 1552. Menacés les ducs défendront énergiquement leur patrie. Si Richelieu parvient à s'en emparer, Charles IV de Lorraine réussira, après la mort du puissant ministre, à rentrer en possession de son duché. Au XVIIIe siècle, l'inévitable s'accomplira néanmoins. Après le règne brillant de Léopold, François II de Lorraine, époux de Marie-Thérèse d'Autriche et destiné à la couronne impériale, quittera Nancy pour Florence avant de partir pour Vienne. Le duché sera provisoirement dévolu au roi détrôné de Pologne, Stanislas Leczinski le beau-père de Louis XV. Sous la domination paternelle de ce prince la Lorraine se préparera peu à peu à devenir une province française. Elle sera définitivement réunie à la France le 24 février 1766.

Le livre s'achève par une série de chapitres consacrés à l'heure présente. M. Henriot note les changements multiples qui, sous la poussée des événements, sont survenus, à la campagne comme à la ville, dans la vie des champs aussi bien que dans la vie commerciale, industrielle et artistique. Ils ne sont pas tous à l'avantage du pays: avec la richesse plus grande, le bien-être matériel a pu s'accroître, mais le niveau moral ne s'est pas toujours élevé. La simplicité des mœurs familiales d'autrefois tend à disparaître. Néanmoins, M. Henriot n'est pas pessimiste: les traits essentiels de l'âme lorraine demeurent.

Après avoir remarqué que la Révolution française a laissé une empreinte ineffaçable dans l'âme lorraine, il ajoute : « Comme en 1789, le Lorrain est patriote, catholique et républicain, c'est une triple affirmation de sa personnalité. »

De cet ouvrage écrit à la gloire de la Lorraine nous ne donnons qu'une bien courte et pâle esquisse. Puisse-t-il ouvrir une collection où, tour à tour, il nous serait parlé des diverses provinces de France comme M. Henriot nous a parlé de la Lorraine, et permettre aux Français de mieux connaître chacun des éléments qui constituent la grande patrie.

4. — Les études qui ont pour objet l'origine et le développement de l'ordre franciscain, les recherches concernant l'influence exercée sur l'art et la civilisation par saint François et ses fils sont de plus en plus en faveur auprès du public cultivé. Aussi ne s'étonnera-t-on pas qu'en plusieurs pays des érudits aient eu la pensée de fonder des revues scientifiques pour orienter les franciscanisants et préparer les matériaux d'une future histoire religieuse, politique et sociale des trois Ordres de saint François. La France eut la sienne dès 1912 : *La France franciscaine*. Mais revendiquée par les Frères Mineurs de la Province de France, elle a, depuis le commencement de 1923, élargi son programme primitif pour devenir une revue franciscaine d'intérêt général. Le besoin d'une nouvelle revue se faisait dès lors sentir, revue où se traiteraient les problèmes généraux de l'histoire franciscaine et où s'étudierait tout ce qui concerne les trois ordres de saint François dans leurs rapports avec la France.

Cette revue existe depuis le 1er janvier 1924 ; elle a pour titre : *Revue d'histoire franciscaine*. Déjà deux numéros en ont été publiés et l'on peut voir comment y seront remplies les diverses parties du programme que se sont fixé ses fondateurs. A côté d'articles d'intérêt général comme ceux de M. Paul Sabatier : *Le Privilège de la pauvreté ;* de M. Gilson : *La Conclusion de la Divine Comédie et la mystique franciscaine ;* de M. Beaufreton : *L'Indulgence de la Portioncule*, voici les monographies locales ou provinciales du père Ubald d'Alençon : *Cordelier, Clarisses et Tiers Ordre à Carcassonne ;* de M. Lemaitre : *Les soins hospitaliers à domicile donnés dès le* XIVe *siècle par des religieuses franciscaines, les Sœurs*

noires et les Sœurs grises. Leurs maisons. On remarquera tout particulièrement ce travail où l'auteur démontre que, contrairement à une opinion communément reçue, il y eut dès le XIV^e^ siècle des religieuses dont la principale fonction était de soigner les malades à domicile. Une large place a été faite aux enquêtes sur l'influence franciscaine dans l'art, M. Enlart décrit avec la compétence que tous lui connaissent, la Salle haute du Cénacle et MM. André Philippe et Pierre Marot consacrent des pages très suggestives au « Sépulcre » de l'Eglise des Cordeliers de Neufchâteau en Lorraine. Bien illustrés ces articles inaugurent brillamment une série qui s'annonce comme devant être très intéressante. Un bulletin bibliographique et une chronique achèvent de faire de cette nouvelle revue un très bon instrument de travail pour les franciscanisants.

Dirigée par M. Henri Lemaître qui s'est déjà distingué par de remarquables travaux sur l'histoire franciscaine, cette Revue est en bonnes mains. Souhaitons-lui le meilleur succès: soutenue et encouragée comme elle mérite de l'être, elle est appelée à mettre en un singulier relief la vie et l'œuvre d'un des plus grands hommes que l'Eglise ait jamais compté dans son sein.

5. — Saint Vincent Ferrier est un homme d'Eglise qui a joui de la plus grande réputation et de la plus haute autorité à la fin du XIV^e^ siècle et au commencement du XV^e^ siècle. Né à Valence en Espagne, en 1350, il était entré de bonne heure dans l'ordre des Frères Prêcheurs. La période de la vie active s'ouvrit pour lui au moment où commença le Grand Schisme d'Occident, cette terrible épreuve qui affligea l'Eglise pendant quarante ans. Vincent fut amené à jouer dans cette division des âmes un rôle de premier plan. Avec la plus entière bonne foi, il avait épousé la cause du pape d'Avignon; longtemps il la servit. Pour la défendre, il composa, dès 1380, un traité *De moderno Scismate*. Son compatriote, le cardinal aragonais, Pierre de Lune, qui devint pape en 1394 sous le nom de Benoît XIII, fit de lui son confesseur et son conseiller; quand il cessa de lui confier les secrets de sa conscience, il l'employa en maintes ambassades. Le religieux se prêta à tout, n'ayant d'autre désir que celui de contribuer au retour de la paix et de l'ordre dans l'Eglise. Quand, en 1416, il lui apparut que Benoît XIII était le seul obstacle au rétablissement de la con-

corde, il n'hésita pas à se séparer de lui; ce fut décisif, le pape d'Avignon perdit l'immense majorité de ses adhérents.

Conseiller du pape, Vincent l'a été encore des rois: si étranger qu'il ait été à la vie de cour, il est intervenu dans les affaires politiques pour y faire entendre la voix de la raison et de l'équité. Dans les situations délicates on a recours à lui. En 1412, il est appelé à siéger parmi les arbitres qui doivent décider de l'attribution de la couronne d'Aragon. Une majorité se forme autour de lui en faveur de Ferdinand de Castille et la résolution qu'il inspire a pour effet d'orienter l'Espagne vers l'unité politique. Son activité s'exerce en France au lendemain de la bataille d'Azincourt; le saint s'efforce d'apporter remède aux maux que le fléau de la guerre a entraînés. Anglais et Français, Bourguignons et Armagnacs se disputent notre patrie; si les sympathies de Vincent vont plutôt au souverain anglais, il n'en sert pas moins par dessus tout la cause de la paix; amener la fin du conflit. tel est l'un des buts auxquels il tend.

Saint Vincent a dû l'action considérable qu'il a exercée à ses qualités intellectuelles et morales qui étaient des plus rares, à sa sainteté qui était éminente, à la vie extraordinaire d'apostolat qu'il a menée. Apôtre, il l'a été, par dessus tout, allant de ville en ville, de bourgade en bourgade, prêchant aux hommes les grandes vérités chrétiennes, leur rappelant, comme le fera plus tard son confrère Savonarole, les fins dernières, l'imminence de la fin du monde. Et pour l'entendre, les foules accourent dans les cités, se pressent autour des chaires improvisées sur les places publiques; car les églises ne pourraient contenir la masse des auditeurs. De ceux que la parole éloquente du missionnaire a convertis, certains ne voudront plus le quitter: ils l'accompagneront dans son existence vagabonde, se livrant comme lui aux plus pénibles austérités. Ainsi se formeront ces curieuses confréries de flagellants qui, traduisant en actes les paroles du prédicateur, encourageront les masses par leurs exemples. Les miracles que l'homme de Dieu sème véritablement sur son passage, miracles qui ont fait de lui le grand thaumaturge du Moyen Age finissant, achèvent de lui donner crédit auprès des âmes. Quand, exténué par une vie de travaux apostoliques et de mortifications, Vincent viendra mourir à Vannes, en

Bretagne, le 5 avril 1419, il aura puissamment contribué non seulement à rendre à l'Eglise son unité, mais encore à restaurer la vie religieuse dans les âmes.

Cette vie pleine d'œuvres n'était peut-être pas aussi inconnue dans son ensemble que ne l'a cru M. Matthieu-Maxime Gorce qui vient de nous la raconter dans un beau volume de trois cents pages. Cet écrivain doit néanmoins être félicité de nous l'avoir rappelée. A cette fin il a très intelligemment exploité les importantes publications du R. P. Fages. L'activité du saint nous est présentée en une sorte de triptyque : *L'Idéal de la chrétienté*, l'*Enseignement de la chrétienté*, la *Défense de la chrétienté*. M. Gorce a tenté d'expliquer cette « ordonnance d'aspect bien artificiel de son récit ». J'avouerai que les raisons qu'il a apportées, et surtout que la lecture de son livre ne m'a pas convaincu. Combien j'aurais préféré lui voir donner tout d'abord une bonne biographie où auraient été insérés beaucoup des développements qui sont dispersés dans les trois parties. Il lui aurait été toujours loisible de réunir en deux ou trois chapitres de conclusion les traits caractéristiques du penseur, du prédicateur et du saint. Ainsi auraient été évitées les redites, de trop fréquentes allusions, au cours du livre, à des faits qui seront racontés beaucoup plus tard. L'impression produite sur le lecteur n'en aurait été que plus forte.

Cette réserve faite, je rends très volontiers hommage au talent avec lequel M. Gorce nous a présenté son héros. Il montre excellemment comment il a été mêlé aux plus importants mouvements de la pensée catholique de son temps et l'influence heureuse qu'il a exercée. Les tableaux des réceptions enthousiastes ménagées par le peuple au prédicateur sont des plus pittoresques : les analyses de sermons nous apportent sur l'état moral et religieux de l'Europe occidentale à l'époque du Grand Schisme des détails des plus intéressants que n'aura garde d'oublier l'historien de cette époque.

La vie extraordinaire qu'a menée saint Vincent Ferrier en cette triste période qu'a connue la chrétienté, démontre qu'aux pires moments de son histoire, l'Eglise n'a pas cessé de produire d'admirables fruits de sainteté. L'apologiste saura gré à M. Gorce de l'avoir brillamment rappelé.

6. — M. Imbart de la Tour avait dans l'*Histoire de la*

Nation française, qui se publie sous la direction de M. Hanotaux, raconté l'histoire politique de notre pays jusqu'en 1515. M. Madelin la poursuit dans ce volume jusqu'en 1804.

Période importante que celle qui s'écoule depuis l'avènement de François Ier jusqu'à l'établissement de l'Empire français, période durant laquelle la France a connu toutes sortes de vicissitudes. A peine a-t-elle vu s'achever avec le roi qui préside si brillamment à ses destinées, à l'époque de la Renaissance, l'évolution qui depuis de longs siècles l'emportait vers l'absolutisme, qu'elle a été ébranlée jusque dans ses fondements par une crise infiniment plus grave que toutes celles qu'elle avait subies jusque-là. La Réforme protestante et ses suites menacent de la faire sombrer dans l'anarchie. Des partis se sont alors formés dans l'Etat, des guerres civiles ont ensanglanté le territoire; la question dynastique s'est posée et peu s'en faut que la nation ne soit victime d'un « essai de révolution ». Henri IV arrive à point pour restaurer l'ordre, remettre le pays en état. Mais à peine l'autorité royale a-t-elle été rétablie que de nouveaux coups lui sont portés. Fléchissant sous le poids du pouvoir, Marie de Médicis et Louis XIII se débattent dans des difficultés qui semblent inextricables jusqu'au jour où la main ferme de Richelieu, retirant la France de l'abîme d'impuissance où elle était tombée, la met à même de devenir l'arbitre de l'Europe. Arbitre et souveraine de l'Europe, elle le deviendra sous Louis XIV, mais après avoir failli perdre, dans les troubles de la Fronde, la haute situation à laquelle elle avait été élevée. Et quand le Grand Siècle, après avoir vécu une ère extraordinaire de prospérité et de magnificence, ère durant laquelle s'affirmera le triomphe de l'ordre et de la raison, sera sur son déclin, une opposition naîtra, les ressorts de l'Etat se détendront comme s'ils avaient été trop longtemps bandés.

De très bonne heure, au XVIIIe siècle, dès la Régence, peut-on dire, si l'on ne veut pas remonter jusqu'aux dernières années du règne de Louis XIV, apparaissent les premiers symptômes de ce mal de l'anarchie qui s'attaque successivement à toutes les forces sociales, politiques et religieuses. A juste raison, M. Madelin voit dans l'année 1750 le commencement de la crise qui devait presque fatalement aboutir à la Révolution fran-

çaise; il en suit le développement d'année en année pour aboutir à 1789. Alors tout semble détraqué, plus rien ne va; la machine politique a besoin d'être revisée dans toutes ses parties; une réforme intelligente s'impose sous la direction d'un chef ayant une volonté; à cette condition, l'ancienne monarchie régénérée subsistera. Ce chef lui manque, aussi tout s'écroule. Et tandis que, à l'intérieur, c'est le règne de l'anarchie sanglante, il faut à l'extérieur faire front aux ennemis qui assaillent le territoire, le refouler jusqu'au jour où lui seront dictées les conditions d'une paix victorieuse. Lasse de désordre, épuisée par des luttes intestines, la France se donnera à Bonaparte. Sous la main vigoureuse du Premier Consul, elle retrouvera force et vie. En retour, elle portera au trône impérial celui qui l'aura reconstituée et armée pour une nouvelle phase de son histoire.

Telle a été la période intéressante entre toutes que M. Madelin a retracée dans son ouvrage. Il nous l'a exposée à la manière d'un drame où le personnage principal est la France. Tout ramène à elle; le récit est d'une certaine manière le commentaire de cette page d'une si belle venue où l'écrivain nous montre tout ce qu'il y a d'opposition étrange dans notre pays. « Pays singulier, écrit-il, inintelligible aux étrangers et parfois à lui-même, etc. » (p. 147). Cette histoire, œuvre d'un conférencier aussi brillant et disert qu'il est historien érudit et consciencieux, est écrite en une langue claire et précise, en un style nerveux aux phrases courtes, incisives, où abondent les mots fortement frappés. Aussi l'intérêt ne faiblit-il pas dans ce volume de près de six cents pages. La matière était tellement vaste que maintes fois on n'a qu'une esquisse là où on attendait un tableau. Mais le trait est toujours juste.

Souvent, au cours du récit, des questions religieuses ont été abordées, celles du protestantisme, du gallicanisme, du jansénisme par exemple. Alors que M. Goyau dans son *Histoire religieuse de la France* les avait étudiées en elles-mêmes, M. Madelin nous les expose en fonction de l'histoire politique. Ainsi les divers volumes de l'Histoire de la Nation française vont se complétant harmonieusement les uns les autres; et, quand nous aurons l'ensemble de l'œuvre, nous posséderons ce tableau aussi fidèle qu'intéressant du passé de notre pays qu'ont rêvé de nous donner M. Hanotaux et ses

collaborateurs. Souhaitons le prompt achèvement de cette grande œuvre où l'ouvrage de M. Madelin occupera une très belle place.

7. — Erasme est un des personnages les plus énigmatiques qui soient dans l'histoire de la pensée humaine. Vivant à la fin du XV^e^ et au commencement du XVI^e^ siècle, il a suivi avec un intérêt passionné les débats philosophiques et religieux qu'a provoqués le conflit de l'esprit païen ressuscité avec l'esprit chrétien traditionnel. Contemporain de Luther, il a assisté aux commencements et aux progrès de la révolution protestante faite au nom du libre examen. Quel a été son sentiment sur les graves problèmes qui ont retenu l'attention des esprits de son temps? Qu'a-t-il pensé notamment du problème religieux? A quelles solutions s'est-il rangé? Est-il demeuré catholique ou est-il passé à la religion nouvelle? N'a-t-il été qu'un sceptique? Telles sont les questions qu'on s'est posées d'âge en âge à propos de ce personnage qu'un portrait célèbre dû à Holbein nous représente enveloppé d'ombre et de mystère.

M. J.-B. Pineau a voulu arracher au maître de Rotterdam son secret. Tout d'abord, il a tenté de pénétrer autant qu'il l'a pu dans son intimité en lisant ses lettres; il les a lues dans cette édition que M. Allen commençait à publier à Oxford en 1911 et qui en est aujourd'hui à son quatrième tome, édition admirable où n'est resté dans l'ombre rien de ce qui était susceptible d'être éclairé, élucidé. C'est à la lumière de cette correspondance, c'est en fonction des déclarations plus ou moins sincères de l'humaniste à ses familiers que M. Pineau a examiné quelques-unes des œuvres où il avait le plus de chance de saisir la pensée profonde de l'écrivain, les œuvres de jeunesse: le *De contemptu mundi*, l'*Antibarbarorum Liber*, l'*Enchiridion militis christiani*, les *Adages*, l'*Eloge de la folie*, les *Colloques familiers*. En scrutant chacun de ces écrits, il s'est efforcé d'analyser les idées d'Erasme. Entreprise difficile à coup sûr, car, comme l'auteur l'a constaté lui-même à maintes reprises, « la pensée érasmienne est prudente, et ne se laisse deviner qu'aux initiés. Elle ne se montre presque jamais à découvert. Quelquefois, un mot, une phrase la révèlent; mais aussitôt elle se dérobe sous les formules les plus orthodoxes. On est surpris et soudain rassuré. L'humanisme et le christia-

nisme y mêlent leurs expressions et leurs doctrines. Erasme, conclut M. Pineau, est un Protée » (p. 110). Aussi ne sera-ce pas trop à l'auteur de sa rare perspicacité et de son intelligence très avertie pour saisir et fixer les traits authentiques du célèbre écrivain.

L'humanisme est, peut-on dire, le trait caractéristique de la physionomie d'Erasme, trait qui apparaît à chaque page de l'ouvrage de M. Pineau. Erasme a-t-il embrassé la vie religieuse, l'a-t-il préconisée un temps, c'est parce qu'elle lui semble être la plus propice aux études, la plus favorable au commerce avec les écrivains de l'antiquité. Ayant beaucoup pratiqué les anciens il leur a pris le goût de la mesure, de la discrétion, de l'harmonie qui lui fait craindre tout excès. Devenu moine augustin, il constatera qu'après tout le cloître n'est pas fait pour cultiver les belles lettres; Erasme en sortira; autant il aura jusque-là loué la vie religieuse, autant il la dénigrera ensuite, dénonçant vigoureusement l'ignorance des moines. Au nom de l'humanisme sera alors condamnée la barbarie monastique, sera critiqué tout ce qu'Erasme concevra « d'abusif et d'inutile dans le christianisme: superstitions, qui amoindrissent le rôle de l'intelligence, dogmatisme intransigeant et vide; ascétisme enfin qui, par excès de défiance, dénonce et combat la corruption de la nature humaine » (p. 59).

Sous l'influence de son ami John Colet, le fondateur de l'école de Saint-Paul à Londres, Erasme a abordé l'étude de la théologie, mais il l'a abordée en humaniste ennemi de toute opinion tranchée, adversaire de tout dogmatisme, amoureux à ce point du raisonnable qu'il se laisse entraîner jusqu'aux confins du rationalisme quand il ne les dépasse pas. Sa croyance ne lui sera pas enseignée par les docteurs du Moyen Age: n'ont-ils pas surchargé le credo d'une foule d'opinions, de dogmes qu'il n'importe pas de retenir? C'est à l'Evangile qu'il faut revenir. Mais à l'étude de l'Evangile, Erasme « joint celle des philosophes païens et ainsi son humanisme a plus ou moins offusqué sa vision directe du christianisme ». Le Christ reste le chef de la religion; mais qu'est la religion pour l'auteur des Adages? Ne se réduit-elle pas à une philosophie ou mieux à une sagesse? Plus se développera et s'accusera la pensée religieuse d'Erasme, plus son christianisme se videra de quelques-unes des doctrines fondamentales du christianisme traditionnel,

plus il se réduira « à une religion purement morale dégagée de pratiques et de dogmes » (p. 184).

En plus d'un point, Erasme et Luther se rencontrent. Chez eux mêmes invectives contre les moines, même hostilité contre la vie monastique, mêmes critiques sévères des pratiques de piété; plus d'une fois, il semble que se vérifie le mot célèbre: Erasme luthéranise. Toutefois, il y a loin du fougueux et passionné moine allemand qui se répand en injures grossières, à l'élégant humaniste ami de la discrétion et de la mesure, qui se borne à railler, à décocher des traits acerbes. Erasme surtout ne sera pas un révolté comme Luther; il n'en a pas le tempérament; il n'a pas d'ailleurs la vocation du martyre. Aussi « ses plus grandes audaces se tempèrent de restrictions. Il y a divorce entre son intelligence et son tempérament: aux témérités de l'un s'oppose et fait échec la souple prudence de l'autre... Nulle indignation, du moins nulle violence, si ce n'est contre les moines dont il a enduré le génie tracassier, presque aucune thèse fortement articulée, mais des insinuations frondeuses, mais le plus constant badinage et une abondance de mots plaisants, une perpétuelle ressource d'ironie, un « lucianisme » approprié aux lourdes métaphysiques et aux superstitions: ce sont les plus efficaces auxiliaires de sa critique et qui dans les esprits bien faits nettoieront la maison » (p. 244).

Par là on voit dans quelle mesure Erasme est resté catholique. Sûrement, il a voulu le demeurer, mais cela suffit-il pour l'être selon la formule fixée par Rome, fait justement observer M. Pineau, « En tout cas, ajoute le critique, ses œuvres étudiées jusqu'ici sont assez déconcertantes et ne témoignent pas d'un catholicisme bien traditionnel » (p. 195). Il est toujours dangereux de transporter dans une époque des conceptions d'un autre temps, mais n'aurait-on pas quelque droit à voir dans Erasme l'ancêtre de ces théologiens qui récemment prétendaient demeurer catholiques comme l'humaniste du XVI^e^ siècle, en vidant le christianisme de son sens réel et traditionnel pour lui donner un sens tout symbolique? N'est-ce pas M. Pineau lui-même qui suggère ce rapprochement en indiquant à plusieurs reprises comment la pensée d'Erasme est parente de celle de Tyrrel?

Le portrait intellectuel du célèbre humaniste qui nous est présenté dans cet ouvrage, portrait très nuancé, aux

touches infiniment délicates comme il en faut pour peindre un personnage aussi ondoyant, a toute chance d'être ressemblant. L'auteur, qui éprouve pour son modèle une indulgente sympathie que je ne partagerai pas, l'a tracé avec une rare intelligence. On ne saurait trop l'en féliciter. M. Pineau paraît être au fait de la théologie catholique; il apprécie sainement le plus souvent la position prise par Erasme; pourquoi faut-il que de ci de là il se soit laissé séduire par des théories peu orthodoxes?

M. Pineau nous permettra d'exprimer en terminant le regret qu'il n'ait pas suffisamment insisté sur le milieu ascétique dans lequel a vécu Erasme au temps de sa jeunesse. Il note très justement l'influence qu'a pu exercer sur l'humaniste l'*Imitation de Jésus-Christ;* il dit un mot de l'idéal religieux qui n'est pas oublié dans les cloîtres des Pays-Bas à la fin du xv^e^ siècle. N'eût-ce pas été l'occasion de parler de cette vie religieuse intense qu'on rencontre dans les monastères augustins de Windesheim? Il est question à la page 62 de Jean Mauburne qu'on appelle habituellement en latin Mauburnus ou en français Jean Mombaer ou Jean de Bruxelles. N'aurait-il pas été utile d'insister un peu plus sur ce personnage avec qui Erasme était lié et qui a joué un rôle considérable dans la réforme qui se tenta en France à la fin du xv^e^ siècle? L'ouvrage de M. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, que je n'ai vu mentionner nulle part, eût pu être d'un précieux ecours[1].

D'un mémoire sur *Erasme et la papauté* qui aurait pu être un chapitre de son premier travail, M. Pineau a fait sa thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres. Il y démontre qu'en dépit de dénégations fréquemment renouvelées dans sa correspondance, Erasme est bien l'auteur d'un violent pamphlet dirigé contre le pape Jules II: « *Julius exclusus.* » Aux preuves qu'avait apportées M. Allen, M. Pineau a joint celle qui se dégage d'une comparaison d'un certain nombre de phrases empruntées au libelle avec d'autres provenant d'ouvrages authentiques de l'humaniste. Si certains rapprochements

1. P. 127 et 170. L'abbaye de Saint-Bertin est à Saint-Omer et non près de Saint-Omer. P. 187, lire Martin V au lieu de Martin II.

ne me paraissent que médiocrements concluants, la thèse n'en reste pas moins bien établie et l'historien est fondé à demander au *Julius exclusus*, comme aux autres ouvrages d'Erasme, ce que celui-ci pensait de la papauté.

Ses idées sur le chef de l'Eglise ne sont guère plus orthodoxes que celle qu'il a du christianisme. Si Erasme consent à respecter extérieurement la puissance catholique, surtout quand elle est aux mains d'un Léon X ou d'un Adrien VI, c'est que des raisons plus politiques que religieuses l'y décident. Dans Jules II, il ne critique pas seulement le souverain temporel, mais le chef spirituel. En somme, il fait preuve de la plus grande indépendance intellectuelle à l'égard de la papauté. Comment s'en étonnerait-on, fait observer M. Pineau, alors que son christianisme est presque tout moral?

(*A suivre.*) A. Leman.

Informations

I. — Réponses à notre enquête

J'applaudis de tout cœur à votre initiative et je me hâte de répondre à l'enquête ouverte. Ma promptitude n'aura peut-être d'égale que ma présomption ; mais, puisqu'on demande des réflexions résultant de l'expérience, les miennes, réflexions et expérience, n'étant pas de la prime jeunesse, peuvent être considérées comme mûries suffisamment. Ma vie sacerdotale est faite de trois ans de fréquentation d'étudiants, dont une dans une Faculté de l'Etat, onze ans de professorat et seize ans de cure de campagne, dans lesquels comptent quatre ans de guerre à l'arrière, puis au front, puis dans les prisons de l'Allemagne. J'appartiens à une famille d'instituteurs, et, de ce fait, me trouvant encore mêlé à eux, je sais comment la société organisée des ennemis du catholicisme se sert d'eux pour répandre en France l'irréligion, sans préjudice de l'antipatriotisme. Ma paroisse comprend un élément protestant influent par sa culture et sa richesse, quoique en minorité. C'est vous dire que les questions apologétiques m'ont sollicité, et même inquiété depuis l'enfance, et qu'elles me préoccupent encore.

Nourrissons les âmes de la parole de Jésus

Je crois que si la religion catholique, et avec elle la religion chrétienne, et la religion tout court, est en décadence dans notre France, c'est, la part faite à l'acharnement particulier déployé par la franc-maçonnerie depuis la Révolution sur ce meilleur morceau de l'Eglise, qu'on s'y occupe trop du secondaire, et pas assez de l'unique nécessaire. L'unique nécessaire n'est pas la vie contemplative, comme on semble le déduire constamment de l'épisode évangélique où il est enseigné, mais l'alimentation des âmes par la parole de Jésus. C'est d'elle que Marie se nourrissait, pendant que Marthe s'inquiétait tant des préparatifs du repas matériel, et cela est un *confirmatur* du « cherchez avant tout le royaume de Dieu et sa sainteté, le reste vous sera donné par surcroît ».

On s'est « troublé » sur une foule de détails à côté du

« royaume de Dieu et de sa sainteté », laquelle ne s'obtient que par la nourriture de la parole sainte. On a préconisé le foot-ball, le plain chant grégorien et même le félibrige; on a fait des œuvres sociales, des syndicats, des coopératives, des associations, des ligues et des confréries; on a aussi, je me hâte de le dire, recommandé, ce qui est déjà infiniment mieux — et le but même de toutes les œuvres extérieures indiquées était, en droit, sinon en fait, celui-là, — poussé à la fréquentation, même quotidienne, des sacrements.

J'affirme que tout cela est inutile, si les âmes qui sont dans les corps saisis par ces œuvres du dehors, et même par les signes sacrés des sacrements, ne sont pas nourries de la parole de Dieu. J'appelle parole de Dieu celle de Jésus-Christ et j'appelle la parole de Jésus-Christ celle que l'Evangile nous donne sous l'autorité de l'Eglise catholique. Toutes les âmes en sont avides d'ailleurs...

Notre correspondant insiste ici longuement sur les déformations que subissent trop souvent les pensées et les paroles de Jésus chez nos apôtres modernes de l'humanitarisme « contrefaçon directe et criante de la charité évangélique ».

Dieu veut « que nous travaillions de toutes nos forces à remettre en éclat la vraie parole de Jésus et à montrer, par nos prédications et nos exemples, ce qu'est cette charité évangélique. Les âmes attendent le contrepoison des doctrines dont elles sont nourries et qu'on leur présente sous couleur de christianisme faussé ».

« Il faut prêcher, enseigner la parole du Verbe partout, et jusque sur les toits de nos grands journaux, comme on fait dans l'Amérique catholique du Nord en de vastes organes quotidiens de trente-six pages. Mais, me direz-vous, cela se fait bien; on a toujours prêché l'Evangile; si on le présente plus discrètement dans les organes de presse, c'est pour imiter le Sauveur qui, lui-même, parlant aux foules en plein air, et non plus en synagogue, présentait la vérité avec délicatesse et de manière à ne pas trop blesser des yeux mal faits pour la voir directement, ou simplement pour amorcer les âmes de bonne volonté à venir entendre des cours privés après les cours publics, et ne pas faire blasphémer la parole de Dieu par les autres. Est-il bien sûr qu'on ait

toujours prêché l'Evangile? La Bruyère, dans son chapitre de *La chaire*, se plaint déjà qu'en son temps, on ne lui fait pas assez de catéchisme évangélique. Il le savait pourtant, il n'avait pas besoin d'en être instruit, mais il aurait voulu l'entendre annoncer publiquement, religieusement, avec autorité et solennité, pour en recevoir cette bonne impression que donne toujours à une âme religieuse l'éloquence née du milieu et des circonstances religieuses elles-mêmes. Je lis beaucoup de *Bulletins paroissiaux*, j'y vois beaucoup de questions de discipline, rituelle et autre, agitées, j'y lis rarement une thèse religieuse appuyée d'Evangile et d'exemples de vies de saints; car les Vies de saints aussi sont des évangiles, et ce n'est pas une mince apologétique que la concordance qu'on peut en établir avec la Vie même de Jésus.

Un exemple: comment prêcher la pauvreté

J'en veux donner un exemple. Je développe le thème de la pauvreté, ou, si l'on veut, de l'ascétisme, vertu chrétienne. Je commence par démontrer que la pauvreté de fait n'est point par elle-même une vertu; beaucoup de pauvres de fait sont riches en convoitises; des philosophes païens et des hérétiques ont été, par orgueil, des ascètes. La pauvreté de fait n'est rien sans la pauvreté en esprit. J'introduis ici la béatitude évangélique expliquée par le développement: « Nul ne peut servir deux maîtres. » Je démontre que Jésus n'a pas exigé la pauvreté de fait de beaucoup de ses amis, de Lazare, de Marthe, de Marie, qu'il s'est contenté pour Zachée d'une vente de la moitié des biens, que lui-même, pendant trente ans, a possédé une maison et des instruments de travail, que saint Pierre a gardé sa barque pour lui servir de chaire de prédication et de moyen de transport durant toute sa vie publique, que cet apôtre l'a retrouvée, même après la Résurrection; mais que, dans un cas de persécution générale, comme dans le cas de la grande guerre, chacun doit être prêt à tout quitter, et que c'est en quoi consiste l'esprit de détachement absolu demandé à tout chrétien; que la pauvreté de fait, quoique jamais absolue, n'a été demandée par Jésus que dans certains cas et à certaines âmes d'élite; qu'enfin ce détachement n'est rien en soi s'il n'a point pour but l'attachement au Pauvre des pauvres qu'est Jésus lui-

même dans son tombeau, ou mieux encore dans son tabernacle, en vertu de la parole : « Ceci a été fait en vue de ma sépulture ; des pauvres, vous en aurez toujours parmi vous, mais, moi, vous ne m'aurez pas toujours. »

Je montre ensuite que l'esprit de Judas ne s'est pas perdu qui aurait voulu la pauvreté de fait de l'Eglise entière, même aux dépens du culte du Sauveur, et que si des hérétiques, comme les Cathares, les Albigeois, les Vaudois, les protestants du XVI^e^ siècle ont feint de se scandaliser des richesses ecclésiastiques, comme aujourd'hui les athées persécuteurs, du milliard des congrégations, ce fut par convoitise. Je montre enfin la vraie pauvreté en saint François d'Assise qui ne la pratiqua pas sans une vocation et une autorisation spéciale du Souverain Pontife, qui ne songea pas à se scandaliser de ce que celui qui l'autorisait ne la pratiquait pas lui-même, qui enfin ne se détacha de tout que pour mieux s'attacher au Christ et à sa croix toute nue, et qui mendia pour enrichir les églises, tombeau du corps sacré du Sauveur.

Voilà une thèse, me semble-t-il, qui, ainsi présentée, est de nature à intéresser toute catégorie d'auditeurs, intellectuels et ignorants. Vous vous félicitez de ce qu'on est revenu à saint Thomas d'Aquin et vous y voyez un gage de rénovation religieuse. Je suis loin d'en disconvenir. Mais il faudrait revenir aussi au catéchisme vivifié par la Vie de Jésus et les vies des saints et l'histoire de l'Eglise. Les hommes en général ne se nourrissent pas d'abstractions. Je me souviens d'avoir assisté durant la guerre, habillé en soldat, à un grand sermon de carême dans une grande église de France ; le prédicateur était un des thomistes les plus distingués que je connaisse et je me trouvais à côté d'un professeur de philosophie des plus distingués aussi, celui-là même qui est mort récemment à Mayence, victime de son dévouement. En sortant, je lui demandai : « Qu'avez-vous compris ? » Il me répondit : « Rien. » Et je repris : « Moi, non plus. »

Ayons la manière évangélique

« La manière d'écrire d'Epictète, de Montaigne et de Salomon de Tultie, dit Pascal, est la plus d'usage, qui s'insinue le mieux dans la mémoire, et qui se fait le plus citer. »

Que d'âmes, même intellectuelles, se nourrissent plus

volontiers de Renan et de Voltaire que de Kant et de Hégel ! Combien ont lu Pascal qui n'ont jamais lu Descartes ! Combien préfèrent l'Evangile, et se rassasient vite d'un seul article de saint Thomas !

Car, entre toutes les manières d'écrire et de parler, c'est à celle de l'Evangile qu'allait la préférence de Pascal. « Jésus, observe-t-il en effet, a dit les choses grandes si simplement qu'il semble qu'il ne les a pas pensées, et si nettement néanmoins qu'on voit bien ce qu'il en pensait. Cette clarté jointe à cette naïveté est admirable. » Qu'est-ce à dire ? Que ce naturel conscient qui fait qu'on lit plus volontiers Epictète, Montaigne et Pascal qu'Aristote et saint Thomas, mais que ces auteurs n'ont obtenu qu'au prix d'efforts dont leurs manuscrits gardent les traces douloureuses, Jésus l'avait à un degré infini et par sa nature même. Saint Luc le savait qui, après avoir montré qu'il aurait pu, s'il eût voulu, faire de belles périodes tout le long de son évangile, comme dans sa dédicace, se hâte de suivre humblement la trace des documents précieux et primitifs qu'il a sous les yeux, sans en modifier la simplicité inimitable.

Naturel conscient dans l'expression, c'est-à-dire dans la forme, évangélisme catholique dans le fond, tel doit être l'enseignement donné, apologétique ou autre, si l'on veut qu'il porte des fruits. Nos ennemis s'apprêtent à faire descendre, sous prétexte d'enseignement de religions comparées, jusque dans les lycées de province, la critique des évangiles. Il est assez facile de démontrer que cette prétendue critique représentée en France surtout par Renan, Loisy, Reinach et Guignebert, est faite de conjectures arbitraires dont les conclusions dépassent singulièrement les prémisses. Il ne suffit pas, pour leur donner l'autorité de la vérité, de les crier très fort et de les appuyer de l'autorité, incompétente en l'espèce, et donc tyrannique et brutale, de l'Etat.

Une page de Mgr Batiffol

Cette lettre achevée, je reçois le premier numéro de la *Vie catholique* où je lis, dans un article de Mgr Batiffol, intitulé *Les exégètes du cartel*, des idées analogues à celles que j'exprime plus haut avec moins de compétence et de distinction.

« Les catholiques de culture classique se contentent

d'apologétiques inadéquates, inspirées tour à tour de l'esthétique, de la sociologie, de la politique, et ils ramènent la croyance à un pragmatisme décidé à se passer de vérification historique. Les catholiques de culture ecclésiastique ont tendance à croire que, soit la scolastique, soit la mystique, suffisent à tout. Pendant ce temps, au lendemain de la Séparation, s'est organisé dans les universités officielles l'enseignement des religions comparées et des origines chrétiennes, et au lendemain de la guerre une *Société Renan* s'est fondée à l'ombre de la Sorbonne. » Soyons catholiques; ne négligeons rien, ni mystique, ni scolastique, ni esthétique, ni sociologie, ni politique, pour faire uniquement de l'exégèse. Marie a la meilleure part, mais ce n'est pas toute la part. Marthe a la sienne, moins bonne, si l'on veut, mais c'est une part de l'œuvre de Jésus tout de même. Nos ennemis nous attaquent partout; soyons partout, mais surtout à « l'unique nécessaire ».

II. — Actualités et Documents

« La dictature de la Franc-Maçonnerie sur la France »

« On doit sentir la Maçonnerie partout; on ne doit la découvrir nulle part. » C'est la règle fondamentale telle que la Franc-Maçonnerie l'a posée et telle qu'elle tâche de la réaliser. (*Convent, Grand Orient de France*, 1912, p. 362). Des documents récents livrés au public par M. A.-G. Michel (*La dictature de la Franc-Maçonnerie sur la France;* documents, in-8°, 1924, 94 p.; éditions Spes, 17, rue Soufflot, Paris, 5e) le prouvent surabondamment. La Franc-Maçonnerie nous gouverne actuellement; le président de la Chambre, le président du Conseil et la plupart de ses ministres (V. Peytral, J. Godart, Camille Chautemps, René Renoult, François Albert, J.-L. Dumesnil, Bovier-Lapierre, M. Queuille, Me de Moro-Giafferi...) sont des maçons.

Les Loges ont fourni la minute de la déclaration ministérielle récente. « Les religieux hors la loi, la rupture avec le Vatican, l'Alsace-Lorraine sous le joug laïque, l'école unique prélude du monopole d'enseignement, tous ces mots que répète M. Herriot docile, ce sont les ordres donnés par la secte maçonnique, depuis deux ans

et plus, pour le jour attendu, préparé, où ses serviteurs seront les maîtres du pays.

« Tel est l'objectif immédiat. Le but plus lointain est la révolution internationale dans le triomphe de l'athéisme vainqueur du Christianisme. Et les consignes se répètent sous des formes diverses, toujours aussi lourdes dans leur expression vulgaire, toujours données à voix basse : « La lutte entre le Catholicisme et la Franc-Maçonnerie est une lutte à mort sans trêve ni merci. »

« Ce n'est pas d'ailleurs le terrain religieux seulement que la Franc-Maçonnerie entend exproprier pour s'y établir, et le catholicisme est loin d'être le seul menacé. Afin de mieux assurer leur suprématie, les Loges ont résolu d'occuper toutes les avenues de l'activité nationale. »

La Franc-Maçonnerie a un programme économique. « Toujours soucieuse d'adapter sa tactique aux conditions de l'heure, elle s'est aperçue que les intérêts menaient le monde moderne plus encore que les idées. Sans renoncer à philosopher, elle parle donc plus souvent de chiffres et d'affaires. Elle rêve de prendre en mains tous les rouages de la production et de la circulation qui commandent, plus sûrement que les mécanismes politiques, la marche de l'ensemble du pays. Elle veut nationaliser tous les organes capitalistes (mines, industries, banques, assurances...).

« Elle supprime l'héritage, elle parle de soumettre tous les citoyens aux cadres et à la discipline d'une sorte de travail forcé. Ayant passé avec le socialisme des traités, dont on a vu le résultat électoral, elle paie maintenant le prix de ces alliances par des surenchères dont l'ordre social fera les frais.

« Nettement et rapidement, elle s'oriente vers le collectivisme qu'elle espère mener à son but, tout en se faisant porter par lui.

« Et c'est la France qui paiera lourdement le prix de ces ténébreuses campagnes. Car il faudra remarquer aussi combien les Loges de chez nous sont en étroite relation avec la Maçonnerie universelle. »

M. A.-G. Michel a rassemblé les textes maçonniques, il en a cité les passages essentiels et a renvoyé aux sources sans commentaires. C'est à dessein qu'il s'en est tenu à cette collection sans apprêt. « La méthode com-

portait de la sécheresse, elle a paru du moins plus rigoureuse. Il fallait tirer au jour ces confidences écrites pour l'ombre, puis, il convenait de les laisser seules se tordre sur la page blanche, dans l'émoi que cause leur lumière. »

D'ailleurs, toute remarque aurait été superflue si même elle n'avait semblé tendancieuse. Ces pièces suffisent pour leur condamnation, elles avouent dès qu'on les force à parler haut.

Lisez, relisez ces documents. Vous y apprendrez notamment qu'en ces heures où l'on parle beaucoup de dictature, dictature d'un homme ou d'un parti, le peuple de France, qui se croit libre, est tyrannisé par une poignée de sectaires.

Quelques citations montreront clairement que la Franc-Maçonnerie veut détruire l'Eglise :

En 1922. « Les religions, mes Frères, sont la matrice qui sert à engendrer le cléricalisme, et les cléricaux n'ont qu'un but, se servir de la religion pour dominer le monde.

« Maintenons avec énergie, pour chacun, la liberté de croyance, mais n'hésitons pas à faire la guerre à toutes les religions, car ce sont les véritables ennemies de l'humanité. A travers les siècles, elles n'ont contribué qu'à engendrer des discordes entre les individus, les peuples et les nations.

Comme vous le voyez, mes Frères, nous avons à lutter avec la plus grande énergie pour le maintien des quelques lois sociales et de laïcité, que nous avons eu tant de peine à conquérir et pour lesquelles nos pères sont morts.

« ...Travaillons, tissons de nos mains alertes et agiles le suaire qui ensevelira un jour toutes les religions et nous contribuerons ainsi à détruire, à travers le monde, le cléricalisme et la superstition qu'il engendre. »

Bull. Convent, Grande Loge de France, octobre 1922, page 198.)

« La puissance séculaire d'obscurantisme prétend à l'universalité de son hégémonie mondiale. Son influence, hélas ! s'étend sur tous les peuples. Et, dans le symbole même de sa souveraineté spirituelle, son Vatican, avec les multiples services de sa Curie romaine, telle une pieuvre colossale, développe ses monstrueuses tentacules sur le monde tout entier. L'Eglise veut que tout l'Univers se courbe sous sa loi, et que, partout où le soleil brille, l'ombre néfaste de ses maisons de prière et de servitude dissimule aux humains les perspectives éblouies des horizons de lumière et de vérité, où les nations chercheront demain un idéal de labeur et de paix, de justice et de fraternité.

« Mes Fr.·., si nous voulons que cette ombre meurtrière de la pensée humaine, complice de tous les crimes qui laissent dans l'histoire une longue traînée de sang, ne puisse s'étendre et s'épanouir dans le monde, — si nous voulons préserver les générations d'un fatal enlisement intellectuel sous la sujétion des dogmes, des préjugés et des superstitions, — détruisons ce symbole apostolique d'horreur et d'épouvante, ce foyer de malfaisance universelle et reprenons l'âpre combat de toujours, au cri renouvelé de Voltaire : « Écrasons l'infâme. »

(*Convent, Grand Orient*, 1922, p. 102.)

En 1923. « Bientôt, si une action énergique et immédiate ne débarrasse pas le pays de l'emprise envahissante de l'Egise, elle revendiquera, comme autrefois, de jouer un rôle constitutif dans l'Etat.

« La dictature, l'Eglise veut l'exercer et, déjà secondée par une majorité parlementaire sans volonté et sans programme, elle a pu remettre en question les lois laïques...

« C'est pour défendre contre l'absolutisme clérical la liberté de l'Etat... qu'une semaine de défense laïque va s'ouvrir. »

(*Semaine de défense laïque*, décembre 1923, programme.)

« Lutter contre les Associations diocésaines.

« Lutter contre le retour des Congrégations.

« Suppression des relations officielles avec le Vatican.

« Lutter contre les missions catholiques françaises, œuvre de sang et de haine. Partout où entre le missionnaire, le militaire suit. »

« Seule une propagande purement laïque peut efficacement servir l'expansion de la pensée française à l'étranger.

« Dénoncer les agissements et les intrusions de l'Eglise dans la politique intérieure de tous les pays de l'Europe et tout particulièrement en Europe centrale.

« Lutter contre le Concile œcuménique de 1925. »

(*Semaine de défense laïque*, décembre 1923.)

L'ambassade auprès du Vatican : un exemple hollandais

La Chambre des députés de Hollande a voté récemment le maintien de l'ambassade auprès du Vatican. La Chambre avait été saisie d'une façon impromptue, à l'occasion de la discussion du budget, d'une proposition d'abolir l'ambassade auprès du Saint-Siège. Cette motion avait été faite, non pas, comme on pourrait le croire, par l'extrême gauche, mais par un groupe de droite du Parlement. C'est le groupe des « chrétiens historiques », ou protestants libéraux, qui avait formulé la proposition.

La surprise de la Chambre a été grande. Par trois

fois, le Parlement néerlandais avait approuvé l'institution de l'ambassade; aussi, les motionnaires n'ont-ils su alléguer d'autre motif que leur foncière hostilité contre le catholicisme.

Mgr Nolens, au nom du groupe catholique, a répondu brièvement, en montrant que la Hollande, lorsqu'elle a décidé d'avoir un ambassadeur auprès du Vatican, a consulté sa propre utilité, à l'instar d'autres Etats non catholiques.

Le chef du groupe socialiste est venu faire, en faveur du maintien de l'ambassade, un plaidoyer inattendu. Adversaires, en principe, des relations officielles avec le Saint-Siège, les socialistes hollandais, a-t-il dit, s'en tiennent cependant au *statu quo*, du moment que l'ambassade existe.

La motion pour le rappel de l'ambassadeur a recueilli 24 voix; le maintien de l'ambassade a été voté par 61 députés, dont 28 catholiques, 13 conservateurs protestants, 5 radicaux sur 13, et 15 socialistes.

Nos députés français ont là un bel exemple à suivre.

L'Université catholique de Louvain

L'Université catholique de Louvain a, comme les autres Universités, rouvert ses portes. Dans le rapport qu'il a présenté, à cette occasion, aux professeurs et aux étudiants, son recteur, Mgr Ladeuze, a pu leur annoncer que la Bibliothèque est en bonne voie de reconstitution. Elle a reçu, durant l'exercice écoulé, 245.000 volumes et 40.000 thèses et brochures.

La collaboration des maîtres français aux cours de l'Université sera particulièrement remarquable, cette année. Outre le cours de Droit des gens que doit donner prochainement le R. P. de la Brière, ils auront aussi des cours de M. Max Turmann, professeur à l'Université suisse de Fribourg, sur la législation industrielle et la vie ouvrière en France, et des cours de M. Georges Goyau, de l'Académie française, sur l'histoire des missions françaises d'Afrique, du XVII^e^ siècle au cardinal Lavigerie.

D'autres cours nouveaux vont être inaugurés cette année à l'Université de Louvain, notamment sur l'histoire de l'Humanisme en Belgique, sur l'histoire de la musique, le Droit scolaire et les patois flamands.

L'enseignement en langue flamande va d'ailleurs être largement étendu. Non seulement les communications

officielles de l'autorité académique seront rédigées en français et en flamand, alors qu'elles ne l'étaient jusqu'ici qu'en français, mais toute une série de cours sur des matières scientifiques et plusieurs cours de la Faculté de médecine seront dédoublés et professés dans les deux langues.

(*La Vie catholique*, 8 novembre 1924.)

Autorité des maires contre l'immoralité des spectacles et des affiches

Il est utile de répéter que les maires ont l'autorité pour interdire dans les théâtres et autres salles de spectacle toute représentation pouvant porter atteinte aux bonnes mœurs.

Le 8 mars 1924, le maire d'Arras a pris l'arrêté suivant :

Le maire de la Ville d'Arras,

Vu l'article 97 de la loi du 5 avril 1884.

Considérant que l'un des premiers devoirs qui incombent à l'autorité municipale est celui d'empêcher tout ce qui peut porter atteinte à la moralité publique...

Arrête :

Article premier. — Tout propriétaire ou locataire d'une salle de spectacles ne pourra faire ou laisser représenter une pièce quelconque dans son établissement qu'après en avoir reçu l'autorisation écrite du maire.

Art. 2. — Il devra, à cet effet, en faire la déclaration au secrétariat de la mairie, au moins 10 jours avant la représentation et y déposer, s'il y a lieu, le livret de la pièce.

Art. 3. — Au cas où la pièce à jouer aurait un caractère licencieux de nature à engendrer des désordres, sa représentation serait interdite ou ne serait autorisée qu'à la condition formelle que les passages jugés immoraux seront supprimés.

Art. 4. — Aucune affiche annonçant une représentation théâtrale ou des scènes cinématographiques ne pourra être apposée en ville sans avoir été revêtue du cachet de la mairie.

III. — Apologétique au jour le jour

Clergymen anglicans convertis promus au sacerdoce ou en voie de préparation

Le jeudi 9 octobre 1924, on a célébré solennellement, en présence du cardinal Bourne, à St Charles' House, Hatfield (Angleterre), le 79e anniversaire de la conversion du cardinal Newmann. Le lieu était particulièrement bien choisi, car la maison St Charles est destinée à recevoir les ministres anglicans convertis qui se préparent au sacerdoce. Fondée seulement depuis cinq ans, elle a reçu déjà 57 ministres anglicans convertis, chiffre impressionnant qui donne une idée du mouvement de conversion au sein de l'anglicanisme.

Par un sentiment de discrétion facile à comprendre, on n'a pas livré au public le nom d'un certain nombre de ces *clergymen*. Nous pouvons cependant citer les suivants parmi ceux qui ont occupé une situation importante. Les quatre premiers sont déjà prêtres.

D. A. Harris, M. A.[1], St John's College, Oxofrd et Oscott (Northampton);

John Cullen, M. A., Trinity College, Oxford; ensuite *curate* (vicaire) de St. Matthew's, Sheffield; maintenant prêtre à Birkenhead;

W. L. Arrowsmith, M. A., St. John's College, Oxford, et *curate* de St. Giles', Cambridge; maintenant prêtre et continuant ses études à Rome.

Geoffrey Chatwin, M. A., Merton College, Oxford, et *vicar* (curé) de St. John's, Limehouse; maintenant prêtre à St. Gregory's, Longton;

E. E. Kilburn, M. A., et J. B. Holland, M. A., jusqu'en 1923 *vicar* et *curate* de St. Saviour's, Hoxton; maintenant à l'Oratoire de Londres;

S. Monnington, M. A., St. John's College, Oxford, et Ely Theological College; maintenant à Wonersh (Southwark);

C. B. Howell, maintenant à Quarr Abbey; chapelain à une époque, comme le précédent, du Couvent anglican de Lympsfield;

A. T. Mercer, L. Th., autrefois *curate* de St. Alban's,

1. Cette abréviation indique un grade universitaire élevé : Maître ès Arts.

Middlesbrough; maintenant au Collège du Vénérable Bède et appelable au sacerdoce cette année (Middlesbrough);

Gerald Taylor, M. A., Hetford College, Oxford; antérieurement *house-master* à Rossal et recteur de Broome, Norfolk;

B. E. Kenworthy-Brown, B. A., Jesus College, Oxford, et *curate* de Beckenham;

J. B. Payne, B. A., University College, Oxford; pendant six ans conférencier sur la métaphysique à Glasgow;

W. A. B. Parkin, A. K. C., antérieurement *curate* de St. Peter's, Hammersmith, et de St. Michael's, Highgate;

A. T. Parsons, churchwarden (membre de la fabrique) de l'Annonciation, Brighton; il va ce semestre au Collège du V. Bède, avec M. Parkin, en vue de poursuivre ses études pour le diocèse de Plymouth.

Cinq convertis sont venus de la Société anglicane de la Sainte Mission à Kelham; trois du College St. Chad's, de l'Université de Durham.

Le P. Innocent Apap, O. P., donne à la maison St. Charles un cours régulier de leçons, de sorte que les étudiants sont convenablement préparés à continuer leurs études de théologie, soit à Rome, soit dans le séminaire de leur diocèse.

Le règlement est celui d'une maison d'études, mais laisse une place à l'œuvre d'expiation fondée à Hatfield par Fr. Kenelm Vaughan; l'Office divin est récité en entier au chœur; la bénédiction du Saint Sacrement a lieu chaque jour.

(D'après *The Universe*, 17 octobre 1924.)

Une imposante ordination indigène dans l'Ouganda.

L'Eglise de l'Ouganda, dans la région du Haut-Nil, vient de fêter le plus beau succès obtenu depuis sa fondation et d'inscrire une page unique dans ses annales.

Le 15 juin dernier, Mgr Streicher, de la Congrégation des Pères Blancs, le vénéré Vicaire apostolique, ordonnait dans la vaste église de Villamaria 7 prêtres, 3 diacres, 2 sous-diacres, 5 acolythes et 6 exorcistes, tous indigènes. Une foule immense, au premier rang de laquelle on remarquait plusieurs chefs catholiques, assistait à l'impressionnante cérémonie.

Cette riche floraison de vocations sacerdotales est sans doute due pour une grande part à l'intercession des jeunes martyrs noirs de l'Ouganda, si héroïques en face du bûcher et de la mort, et que le Pape Benoît XV a béatifiés, le 6 juin 1920.

(*Nouvelles religieuses*, 1er novembre 1924.)

Le Séminaire indigène de Tananarive

On se rappelle que le Saint-Siège demande de former autant que possible dans les missions un clergé indigène. A ce point de vue, il est intéressant de connaître ce qui est fait à Madagascar. Voici quel était l'état du Séminaire en mars 1924, d'après les documents officiels (*La mission de Madagascar, Vicariat de Tananarive*, juin 1924).

A Tananarive, il y a un grand et un petit séminaire qui n'ont de commun que la chapelle. Là-bas, comme en France, la fusion des grands et des petits ne serait pas sans inconvénients.

Le grand séminaire est formé de deux sections: les théologiens et les philosophes Les théologiens sont au nombre de 9 et appartiennent tous au Vicariat de Tananarive. L'auteur de la relation que nous utilisons écrit: « Nous connaissons ces enfants depuis longtemps, de quinze à dix ans, et nous avons tout lieu d'espérer qu'ils seront de bons prêtres. Le sacerdoce leur sera conféré en 1925, aux environs de Pâques. Dans les exercices scolaires, ils ont montré que l'intelligence malgache, soumise à une pédagogie progressive, peut se développer très convenablement. »

Les philosophes sont au nombre de dix, dont cinq appartiennent au Vicariat de Tananarive et cinq aux autres Vicariats.

Tous ont terminé leurs études de philosophie en juillet dernier. D'après l'usage de la mission — et l'on estime que cet usage est très bon — il y a pendant deux ans une interruption qui sert à faire reposer les têtes et à mettre les sujets en contact avec le travail apostolique. Les dix philosophes sont actuellement dispersés, les uns faisant la classe, les autres remplissant les fonctions de surveillant.

Dans le petit séminaire, il faut distinguer le cours d'humanités, la première année de latin et le cours préparatoire.

Les humanistes, qui sont au nombre de 13, font leur quatrième année de latin. Après une année de rhétorique, ils recevront la soutane et entreront en philosophie.

Douze enfants suivent le cours de première année de latin qui est donné par un séminariste sorti de philosophie.

Il y a quinze enfants au cours préparatoire. Ce cours, donné également par un séminariste sorti de philosophie, « a été ajouté aux cours déjà existants, pour sauvegarder les vocations des enfants encore trop jeunes pour commencer le latin. Ces vocations auraient pu se perdre dans les diverses écoles primaires que suivent ici les enfants. Au séminaire, il y a des ressources spirituelles qu'on n'aurait pas ailleurs. L'établissement d'un pareil cours est tout à fait conforme aux directions des Souverains Pontifes : séparer le plus tôt possible et mettre à part les enfants qui donnent des signes de vocation ».

Questions et Réponses

Q. — *J'ai lu dans* le Messager du Sacré-Cœur, *publié par* l'Apostolat de la Prière *la liste des œuvres d'étudiants existant en France dans les différents centres universitaires. Ne pourriez-vous pas insérer cette liste dans la Revue. Elle rendra service à beaucoup de nos lecteurs.*

R. — Bien volontiers nous reproduisons cette liste :

Bordeaux : Rue Sainte-Eulalie, M. Martin. — Poitiers : Rue Edmond-Grimaux, M. Huette. — Marseille : Conférence Belsunce, rue Grignon, 60, M. Emonet; Groupe Auguste-Fabre, grand Séminaire, M. Bonnifay. — Aix : Maison des étudiants, rue Thiers, 17, M. Barnoin. — Toulouse : Etudiants catholiques, rue de Metz, 37, M. Noubel; A. C. J. F., rue Philippe-Féral, 4, M. Dubruel. — Rennes : Rue des Dames, 11, M. Grabant. — Grenoble : Rue de la Poste, 9, M. Décisier. — Lyon : Rue Montesquieu, 4, M. Roullet; Lycéens et anciens, quai de Serbie, 10, M. Desribes; Réunion Notre-Dame, rue Henri-IV, 5, M. Pitres; Etudiants en médecine, quai Gailleton, 27, M. Jasmin; Inst. industriel, rue Jeanne-d'Arc, 9, M. Varnent; Groupe Le Play, boulevard Vauban, 9, M. Verley; Maison des étudiants de l'Etat, rue Meurein, 127, M. Verley. — Strasbourg : Cercle Ozanam, rue des Pucelles, 8, M. Baron; Direction des Œuvres, à l'Evêché, M. Heincky. — Angers : Maison de famille, rue Volney, 2, M. de

Boissieu. — MONTPELLIER : Cercle, rue Collet, 9, M. Tixeront. — NANCY : Foyer des étudiants, cours Léopold, 33, MM. Girard et Lejosne. — PARIS : Cercle du Luxembourg, rue Guynemer, Paris 6e, M. Peyroux ; U. C. de l'X et de Centrale, rue Saint-Honoré, 368, Paris 1er, M. Puppey-Girard ; Conférence Montalembert, rue de Vaugirard, 104, Paris 6e, M. Plazenet ; Conférence Laënnec, rue d'Assas, 12 (médecins), M. Lauras ; Conférence Olivaini, rue d'Assas, 12, Paris 6e, M. de Pully.

Q. — *On demande une bibliographie sur la lutte contre l'immoralité.*

R. — La réponse est fournie par *Les Annales de la jeunesse catholique* du 15 juin 1924. Nous n'avons qu'à citer.

A. GÉNÉRALITÉS. P. Bureau, *L'indiscipline des mœurs*, Bloud, Paris (1922). Prix : 15 fr.

F. Gibon, *La perversion des mœurs et le remède capital : le retour à l'éducation et à la vie chrétienne*. Chez l'auteur, rue Dutot, 70 *bis*, Paris 15e. Prix : 0 fr. 60. Date : 1919.

M. Gand, *Les propagandes immorales contre la natalité*. — *Chronique sociale de France*, novembre 1923.

A. C. J. F., *Pour l'action civique municipale*, 1 franc (1924).

Tous ces ouvrages, surtout le premier, ne conviennent pas à tous.

B. LES MOYENS DE LUTTE. — *Texte des lois réprimant les outrages aux bonnes mœurs*. A la fédération française des Sociétés contre l'immoralité publique, 174, rue de l'Université (7e). Prix : 0 fr. 10.

P. Nourrisson, *Précis de la législation sur les outrages aux bonnes mœurs et les spectacles dangereux pour la moralité publique*, 1924. Même adresse que ci-dessus. Prix : 2 francs.

La lutte contre la pornographie. — Tract, même adresse, les dix exemplaires, 1 fr. 50.

Les pouvoirs des maires et des préfets concernant la moralité des spectacles. — Théâtres et cinémas : pouvoirs du maire. Deux articles des *Dossiers de l'Action populaire ;* indice 24.

P. Gemahling, *La mission Pourésy*. — *Pour la vie*, décembre 1923.

Bulletin d'informations pornographiques, rue Laporte, 17 *bis*, Bordeaux. Trimestriel : 4 francs.

Q. *Un de mes voisins est mort récemment après avoir refusé à plusieurs reprises la visite du prêtre, et a été enterré civilement, suivant sa demande.*

1° *Avait-on le droit d'assister à son enterrement ?*

2° *A-t-on le droit de faire célébrer pour lui un service de quarantaine ?*

1° Pour résoudre la question générale de l'assistance aux enterrements civils, à défaut de documents officiels, il nous faut recourir aux principes généraux de la morale.

Il s'agit de coopération à une œuvre mauvaise. Cette coopération ne peut en aucun cas être formelle, et par suite il n'est jamais permis, en assistant à un enterrement civil, de rien faire, ni dire, ni penser intérieurement qui en soit une approbation formelle : il y aurait là certainement faute grave.

Mais dans certains cas, la coopération matérielle, l'assistance passive d'un catholique à un enterrement civil, peut être tolérée, si ce catholique a de graves raisons d'en agir ainsi.

Pour déterminer, dans chaque cas particulier, s'il y a *ratio proportionnate gravis* de se prêter à cette coopération matérielle, il faut examiner dans le détail non seulement les raisons individuelles (d'affaires, de famille, d'amitié...) qu'on peut avoir d'assister à ces funérailles, v. g. un père à celles de son fils, un employé à celles de son patron... mais aussi et surtout l'impression produite sur la population, le scandale qui peut en résulter. Ce scandale peut être peu de chose dans certaines grandes villes; il peut être, au contraire, très considérable dans certains pays où la foi, grâce à Dieu, est encore vive, et où l'assistance à des funérailles civiles serait considérée comme un acte d'impiété qu'aucune raison humaine ne saurait excuser.

Mgr Besson, dans son *Instruction pastorale sur les enterrements civils* (Paris, Téqui), a parfaitement exposé les motifs à donner aux fidèles pour les détourner de l'assistance aux enterrements civils.

2° La réponse à votre seconde question se trouve dans le Code, canons 1240 et 1241. Le canon 1240, § 1, déclare « que l'on doit refuser la sépulture ecclésiastique — à moins qu'avant la mort ils n'aient donné quelques signes de repentir — 1° à tous ceux qui ont notoirement apostasié la foi catholique, ou qui sont notoirement affiliés à une secte hérétique ou schismatique, ou à une secte maçonnique, ou à d'autres sociétés du même genre; ...6° aux autres pécheurs publics et manifestes. » Il est certain que votre voisin, enterré civilement, rentrait dans l'une de ces deux catégories.

Or, le canon 1241 ajoute que l'on doit aussi refuser à ceux qui ont été exclus de la sépulture ecclésiastique « toute messe d'enterrement, y compris les messes anniversaires, et tout office public funèbre ». On ne pouvait donc faire célébrer pour lui un *service* de quarantaine. Toutefois, et *à condition qu'il n'y ait aucune publicité*, la famille reste libre de faire célébrer des messes privées pour le repos de son âme qui doit avoir si grand besoin de la miséricorde de Dieu (can. 809, et 2262, § 2, n. 2).

Des invitations discrètes, faites à quelques amis, d'assister à ces messes ne leur donneraient pas le caractère d'office public qu'elles ne doivent en aucun cas revêtir.

Q. — *Existe-t-il des ouvrages qui renseignent sur les pièces de théâtre?*

R. — Prenez abbé Bethléem, *Les pièces de théâtre*, nouvelle édition revue et mise à jour, in-12, VIII-470 pages. Editions de la *Revue des Lectures*, 77, rue de Vaugirard, Paris (6e). Prix : 10 fr. Première partie : aperçu général sur le théâtre contemporain. Deuxième partie : répertoire critique des auteurs et des œuvres. Troisième partie : nomenclature des pièces de théâtre principales et guide pratique pour les gens de bonne volonté qui vont au théâtre. Dans cette dernière section, les pièces sont classées en quatre séries : les uns nettement condamnables, les autres plus ou moins répréhensibles, les autres passables, les autres enfin morales.

Q. — *Un homme d'œuvres demande comment fonder sa bibliothèque.*

R. — La réponse est dans les *Dossiers de l'Action populaire* du 25 août 1924. Nous transcrivons en omettant l'appréciation des ouvrages.

Apologétique. — G. Brunhes, *Christianisme et catholicisme*, in-16 de XXIX-460 p., Beauchesne, 12 fr.

Abbé J. Desgranges, *Vingt ans de conférences contradictoires*, 2e série, *Attaques contre l'Eglise*, in-16 de 208 p., de Gigord, 3 fr. 50; 3e série, *Catholicisme et progrès*, 3 fr. 50.

E. Duplessy, *Cours supérieur de religion*, 18 fasc. parus. Bonne Presse, 0 fr. 75 le fascicule.

Dr A. Marchand, *Trente guérisons enregistrées au bureau médical* (Lourdes), 1919-1922, in-16 de 296 p., illustré, Téqui, 7 fr.

Morale. — M. Dubourg, *Aux Français de vingt ans, sixième et neuvième commandements*, in-12 de 84 p., Brunet, 32, rue Gambetta, Arras (P. de C.), 2 fr. 50.

P. Nourrisson, avocat, *Précis de législation sur les outrages aux bonnes mœurs et les spectacles dangereux pour la moralité publique*, in-12 de 86 p., à la Société d'action contre la licence des rues et la pornographie, 174, rue de l'Université, Paris (7e), 3 fr.

R. P. Vuillermet, O. P., *Les catholiques et les danses nouvelles*, in-12 de 54 p., Lethielleux, 2 fr.

Education. — E. Duplessy, *Histoires de catéchisme*, 3 vol. in-12 de 290 p., Téqui, 6 fr. le volume.

H. Pasteur, *Soldat du Christ*, in-12 de 176 p., Jacques et Demontrond, 29, rue Claude-Pouillet, Besançon, 3 fr. 50.

Questions politiques et sociales. — H. Bourgin, *Le parti contre la patrie*, in-16 de VIII-276 p., Plon, 8 fr.

R. Johannet, *Eloge du bourgeois français*, in-12 de 349 p., Grasset, 7 fr. 50.

Dépopulation. — Fénelon Gibon, *La crise de la natalité et la croisade pour la repopulation, œuvre de salut national*, in-18 de 198 p., chez l'auteur, 70 *bis*, rue Dutot, Paris (15e), 2 fr. 50.

V. Giraud, *Le suicide de la France*, in-8 de 64 p., à la *Revue des Jeunes*, 3, rue de Luynes, Paris (7e), 3 fr.

Le problème de la dépopulation. Semaines sociales de France, XVe *session*, 1923. *Compte rendu in extenso des cours et des conférences*, in-8 de 553 p., Gabalda, Paris; Vitte à Lyon; Chronique sociale de France, 16, rue du Plat, Lyon, 12 fr. 50.

Livres déposés aux bureaux de la Revue

H. Simon, c. ss. r., *Praelectiones biblicae ad usum schôlarum*, Novum Testamentum, I. Introductio et Commentarius in quatuor Jesu Christi Evangelia, 2e éd., in-8° de xxxii-652 p., Turin, Marietti, 1924, 30 lire.

J. M. Fleuriot, *Précis de doctrine catholique*, in-8° de 582 p., Paris, Bloud et Gay, 1924.

A. Wautier d'Aygalliers, *Ruysbroeck l'Admirable*, in-8° de 452 p., Paris, Perrin, 1924, 15 fr.

Julius Mayer, *Alban Stolz und Friedrich von Drais, Eduard Steinbrück, u. s. w.*, in-8° de viii-378 p., Fribourg-en-B., Herder, 1924, 5 fr. 25 (francs suisses).

Karl Dörner, *Die Stunde des Kindes*, in-8° de viii-296 p., Fribourg-en-B., Herder, 1924, 6 francs suisses.

G. Orfali, o.f.m., *Gethsemani*, in-4° de 36 p. (avec nombreuses photographies et illustrations), Paris, Picard, 1924.

A. Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, in-8° de 402 p., Paris, Nourry, 1923, 20 fr.

A. Fagiotto, *L'Eresia dei Frigi*, in-16 de 148 p., Roma, Libreria di cultura, 1924, 8 lire.

A. Faggiotto, *La diasporà catafrigia*, in-8° de 186 p., Roma, Libreria di cultura, 1924, 15 lire.

A. Faggiotto, *Note Eusebiane*, in-8° de 16 p., Venise, Ferrari, 1923.

L. Crooy, *Divi Thomae Aquinatis moralitatis principii conclusiones et applicationes variae*, 2e éd., Cinaci, Latour, 1924.

Autobiographie de S. Ignace de Loyola (Le récit du Pèlerin), 2e éd., trad. et annoté par E. Thibaut, s.j., Bruges, Beyaert, 1924, in-16 de 180 p., 4 fr.

La Légende de Nostre-Dame (Miracles du Moyen-Age), trad. et annoté par J. Nothomb, s.j., in-16 de 236 p., Bruges, Beyaert, 1924, 6 fr.

Les Hommes Chrétiens de Toulouse (1874-1924), cinquante ans de service dans l'Apostolat de la prière, in-16 de 150 p., Toulouse, 9, rue Montplaisir, 1924, 3 fr. 50.

G. Lepointe, *L'organisation et la politique financières du Clergé de France sous le règne de Louis XV*, in-8° de 340 p., Paris, Tenin, 1924, 20 fr.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

L'éternité de l'enfer et la raison

Le dogme de l'éternité de l'enfer s'impose aux croyants. C'est une vérité de foi divine et catholique, proposée d'une manière authentique par le magistère de l'Eglise, comme révélée de Dieu : nier l'enfer éternel, c'est donc commettre un péché d'hérésie[1].

En face de ce mystère terrible qui la déconcerte, notre raison, tout en s'inclinant, conserve le droit de rechercher si l'éternité des peines n'implique pas une contradiction. Sans doute, le fidèle, dès lors qu'il connaît l'origine divine et les garanties de l'affirmation catholique, sait aussi d'avance que le dogme de l'éternité des peines, si déconcertant qu'il paraisse, n'est contradictoire d'aucun attribut divin, pas même de la bonté et de la miséricorde. Mais encore faut-il qu'il puisse rendre raison de sa foi vis-à-vis des attaques de l'incrédulité.

« Certes, il n'y a pas moyen de rationellement démontrer les vérités de la foi ; mais on peut détruire les objections qui leur sont opposées. Parce que la foi repose sur la Vérité infaillible, il est impossible que l'incrédulité arrive jamais à démontrer la vérité d'une doctrine opposée à la foi ; les arguments apportés contre la foi ne pourront jamais être démonstratifs : ils constituent de simples objections que le croyant doit résoudre »[2].

Cette formule de saint Thomas détermine exacte-

1. Voir *Revue Pratique d'Apologétique*, 1er septembre 1919, et notre brochure *L'Enfer et la Règle de la Foi*, Paris, Beauchesne, 1921.

2. *Sum. theol.*, Ia, q. 1, a. 10.

ment la position que doit adopter l'apologiste catholique à l'endroit des difficultés soulevées par la raison humaine contre l'éternité des peines : il lui faut avant tout montrer que les arguments invoqués ne sont pas démonstratifs et constituent des objections que la raison elle-même, plus attentive, peut résoudre.

Toutefois, ce premier travail de déblaiement accompli, nous pensons qu'une tâche plus difficile et plus délicate s'impose encore à l'apologiste. En effet, en étudiant de plus près la psychologie des âmes séparées, en considérant la nature de la durée de l'au-delà, on s'aperçoit que le mystère de l'éternité des peines est peut-être moins impénétrable qu'on ne s'était imaginé au premier abord. Se retournant contre les adversaires dont les objections lui sont déjà apparues vaines, l'apologiste pourrait peut-être leur montrer que le mystère de l'éternité des peines n'existe pas du côté de Dieu, mais dans la créature elle-même. Replaçant ainsi le problème sur son véritable terrain, l'apologiste éliminerait du coup toutes les difficultés que la sensibilité humaine multiplie au nom de la bonté et même au nom de la justice divines et placerait l'adversaire en face d'une loi psychologique et physique, inhérente à la nature humaine, loi que Dieu lui-même ne saurait violer s'il entend demeurer fidèle à l'ordre fixé par sa sagesse éternelle.

I. *Solution des difficultés soulevées contre l'enfer éternel*

1° *Rappel de quelques vérités théologiques.* — Est-il besoin de rappeler tout d'abord la raison de la double peine éternelle, peine du dam, peine des sens[1], infligée par Dieu aux adultes[2] damnés ?

1. Bien que l'usage théologique soit de parler de la peine *du* sens, nous estimons notre expression : peine *des* sens, grammaticalement plus correcte et tout aussi exacte théologiquement. On sait d'ailleurs que l'expression *peine du sens* n'implique pas nécessairement une peine ressentie dans la partie sensitive : il s'agit simplement du tourment positivement infligé aux damnés par un agent extérieur créé : ainsi ce tourment se distingue nettement de la peine (très positive elle aussi) ressentie en suite de la privation de la vue de Dieu.

2. Adultes *formels*, c'est-à-dire responsables de leurs actes.

Le pécheur, dans l'état de voie, ne s'est détourné de Dieu, sa fin surnaturelle, que parce qu'il s'est attaché à un bien périssable et fini qu'il a préféré à Dieu. En réalité, en s'attachant à ce bien périssable, c'est lui-même que le pécheur choisissait comme fin dernière et l'amour propre se substituait criminellement à l'amour de Dieu[1]. Par là même, le péché mortel revêt un double aspect : il est une *aversion* par rapport à Dieu ; il est une *conversion* vers la créature, vers le moi.

Parce qu'il est une aversion de Dieu, le péché mortel, pour celui qui s'y obstine au moment de la mort, entraîne dans l'autre vie la peine du dam. L'équité, en effet, veut que celui qui s'est volontairement détourné de Dieu soit précisément puni par la privation de Dieu[2]. Et comme, de sa nature, l'aversion de Dieu qu'implique le péché mortel est irrévocable[3], la peine du dam qu'elle entraîne doit être subie sans fin. Parce que le péché mortel est une conversion vers le bien fini et créé, choisi par le pécheur comme fin dernière au lieu et place de Dieu, Bien souverain, seule fin digne de nos actes, il doit également, en toute équité, entraîner la peine positive des sens. Cette peine se justifie doublement. Tout d'abord, la perspective de la peine du dam n'aurait peut-être pas sur notre esprit tourné vers les choses matérielles une efficacité suffisante ; seule, la crainte d'un châtiment positif dont, par analogie aux peines sensibles, nous pouvons dès ici-bas nous faire quelque idée, est capable de produire une impression salutaire[4]. Mais c'est surtout parce que le châtiment doit être proportionné à la faute qu'est requise la peine des sens. L'âme pécheresse s'est détournée de Dieu pour s'attacher au bien périssable ; elle a fait de l'amour-propre la fin de toutes

1. Voir dans S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 77, a. 4, la démonstration de cette vérité : « l'amour propre est à la source de tout péché ».
2. Cf. S. Thomas, *Sum c. Gent.*, d. III, c. 144.
3. Non seulement dans l'autre vie, mais déjà ici-bas, puisque *sans la grâce de Dieu*, le pécheur serait dans l'impossibilité absolue de réparer son péché. Cf. St Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 97, a. 3.
4. Cf. S. Thomas. *Sum. c. Gent.*, l. III, c. 145.

ses actions : il est donc équitable, — pour reprendre l'expression de saint Thomas, — que cet amour désordonné qui incline le pécheur vers les biens créés soit puni par un châtiment positif, dont une créature sera l'instrument.

Mais, qu'on le remarque, de sa nature, la peine du dam est infinie, non seulement en raison de sa durée, mais encore, en quelque manière du moins[1], en raison du bien infini qu'elle fait perdre. Au contraire, de sa nature, la peine des sens est finie, puisqu'elle est infligée pour punir un amour désordonné, mais essentiellement fini, de la créature[2]. Si elle doit durer éternellement en enfer, c'est qu'elle accompagne nécessairement la peine du dam qui est éternelle. Si, par impossible, la peine du dam venait à être remise par Dieu, *ipso facto* cesserait la peine *éternelle des sens*[3].

*
* *

2° *Solution des difficultés.* — Ces principes rappelés, il nous devient facile de montrer que les raisons apportées contre l'enfer éternel non seulement ne sont

1. Infinie *secundum quid*, disent les commentateurs de Saint Thomas, *Sum theol.*, Ia-IIae, q. 87, a. 4, en ce sens qu'elle prive du bien infini l'âme damnée faite pour jouir de ce bien. La douleur ressentie par l'âme en raison de cette privation est nécessairement finie dans son intensité.

2. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 87, n. 4.

3. C'est le cas du pécheur faisant pénitence avec le secours de la grâce de Dieu, tant qu'il en est encore temps, sur cette terre : « Lorsque Dieu veut bien remettre *gratuitement* le péché à l'homme qu'il excite à la pénitence, en restituant à son âme la grâce, la conséquence est que, par le fait même, lui est remise également la peine du dam, qui répond à la violation de l'amitié divine. Mais la peine du sens qui répond à la conversion coupable de l'âme vers le bien fini n'est pas dans le même cas... La nature des choses exige seulement que la peine du sens, *en tant qu'éternelle*, ne demeure point : 1° parce que la cause de l'éternité de la peine, c'est-à-dire la violation de l'ordre de la justice par la destruction de l'amour de Dieu n'existe plus ; 2° *parce que la conversion de l'âme vers le bien créé ne comporte en soi aucun infinité ;* 3° parce qu'il serait incompatible que l'âme demeure soumise à un châtiment éternel, alors que, rentré en grâce avec Dieu, elle a un droit réel à la béatitude céleste ». Billot, *De peccato personali*, thèse 7, corollaire L'auteur note avec raison que, même dans l'hypothèse où le pécheur revient à Dieu sous l'influence d'un mouvement de charité parfaite, la rémission du péché est un acte de bienveillance gratuite de Dieu. La pénitence la plus parfaite d'un *homme* n'offrira jamais à Dieu une réparation de condignité.

pas convaincantes, mais sont combattues par d'autres raisons bien plus fortes, et tirées des mêmes attributs divins.

On attaque l'enfer éternel surtout au nom de l'amour de Dieu pour les hommes, au nom même de sa justice et enfin au nom de sa miséricorde. Quelque forme qu'affecte l'objection, c'est toujours autour de ces trois points qu'elle se meut.

1. *L'Enfer et la bonté infinie de Dieu.* — « De deux choses l'une, nous dit-on ; ou les coupables peuvent être ramenés au bien, alors l'enfer prétendu ne sera pas autre chose qu'une immense école où l'on tâchera de désiller les yeux de tous les réprouvés et de les faire remonter le plus rapidement au ciel. Ou les coupables sont incorrigibles, comme des maniaques inguérissables (ce qui est absurde), alors ils seront aussi éternellement à plaindre, et une bonté suprême devra tâcher de compenser leur misère par tous les moyens imaginables, par la somme de tous les bonheurs sensibles. De quelque façon qu'on l'entende, le dogme de l'enfer apparaît ainsi comme le contraire de la vérité »[1].

Cette objection ne prouve rien, et la raison tirée de la bonté divine pourrait avantageusement être reprise contre les adversaires de l'enfer éternel. On l'a fait remarquer avec infiniment d'à-propos : l'argument invoqué ne fait qu' « opérer sur des abstractions et déplacer du tout au tout les données mêmes du dogme et de la raison ? Dieu n'est pas que bonté, au sens spécial que nous attachons à ce mot ; il est justice et sagesse ; il est l'infinie perfection. Or,... isoler un attribut et lui donner, à l'exclusion de tout autre, la plénitude son effet, c'est lui enlever son caractère proprement divin, sa perfection infinie, puisqu'il est identique, en fait, aux autres attributs qu'il inclut nécessairement en lui-même ; c'est donc poser une implicite contradiction ; c'est affirmer l'infini et, du même coup, l'exclure... Il est évident que la bonté, comme telle, ne

1. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 272.

punit pas et que l'analyse la plus pénétrante de la miséricorde et de l'amour en Dieu ne dégagera jamais, de cette unique considération, la notion de châtiment éternel, ni même de châtiment »[1]. La sanction, la réparation de l'ordre violé relèvent, en effet, de la justice et de la justice seule. Et, en analysant l'idée de la justice, on ne trouve à aucun degré l'élément du pardon, ou l'atténuation de la peine[2].

Bien plus, l'objection tirée de la bonté divine se retourne facilement contre les adversaires de l'enfer éternel. C'est, en effet, l'amour de Dieu pour les hommes qui destine les pécheurs impénitents à l'enfer. La crainte de l'enfer n'est-elle pas, en cette vie, le moyen le plus efficace que Dieu puisse prendre pour nous éloigner du péché ? Cette seule considération suffirait déjà à démontrer que Dieu, qui veut sincèrement le salut de tous les hommes, les a beaucoup aimés en créant un moyen terrible, mais efficace, de leur assurer le salut, en prévenant ou corrigeant les écarts de la liberté. Que si, nonobstant ce moyen, un certain nombre d'hommes se damnent en fait, il n'en restera pas moins vrai, qu'en regard du bien commun, l'enfer éternel sera une invention digne de l'amour du Père commun. « Rien ne s'oppose, écrit saint Thomas, à ce que, en vertu des jugements divins, quelques-uns doivent être perpétuellement exclus de la société des bons et punis éternellement, *afin que les hommes, saisis de crainte à la vue d'un châtiment sans terme, cessent de s'abandonner au péché, et que leur séparation rende plus pure la société des bons...* » (*Cent. Gent.*, III, c. 144).

Ce qui est vrai, dès cette vie, en raison de la crainte salutaire inspirée par l'enfer, reste vrai dans l'autre vie, en raison de l'outrage qu'a subi l'amour infini de Dieu pour les hommes. Comment ! Dieu a tout fait pour assurer le bonheur éternel des humains ; il leur a préparé ses grâces, il les leur a offertes, il les leur a données ; il leur a envoyé son Fils unique qui s'est

1. P. Bernard, art. *Enfer*, *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. I, col. 1393.
2. Cf. id., *ibid.*

sacrifié pour leur rançon, et le mépris de toutes ces avances de l'amour divin n'aurait qu'un châtiment temporaire ? Mais ce serait insulter à la sagesse divine, car ce serait proclamer l'inutilité finale de toutes les marques d'amour données aux hommes par Dieu. Seul l'enfer éternel venge l'amour infini méprisé. « Supprimer la peine éternelle, s'écrie éloquemment le P. Monsabré, vous ne comprendrez plus rien à cette grande œuvre d'amour divin qu'on appelle la Rédemption... L'amour divin est sage ainsi que tous les sentiments qu'il inspire ; or, un Dieu sacrifiant son propre Fils, pour nous épargner les châtiments qui, tôt ou tard, doivent se terminer par un éternel bonheur ; des martyrs affrontant les plus affreux tourments pour s'assurer une félicité qui, quoi qu'il arrive, ne peut pas leur manquer ; des apôtres se dévouant jusqu'à la mort, pour arracher les peuples à des erreurs et à des vices qui ne les empêcheront pas d'être éternellement heureux ; ce n'est pas de la sagesse, c'est de l'extravagance »[1].

2. *L'enfer et la justice de Dieu.* — Plus fortes en apparences sont les objections soulevées au nom de la justice. Comment, dit-on, Dieu peut-il punir, d'une peine infinie, le péché qui fut l'égarement d'un instant ? Certes, la justice exige que soit réparée l'offense faite à Dieu. Mais quelle réparation apporte un châtiment sans fin qui laisse le pécheur impénitent dans son crime et ne l'amène point à récipiscence ? Si nous analysons l'idée de peine infligée au nom de la justice, nous trouverons que la peine a une double raison d'être : l'expiation de la faute, l'amélioration du coupable. Or,

1. Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, 98e conférence. La même idée, développée sous une forme analogue, est reprise par le P. Janvier, *Exposition de la morale catholique*, carême 1908, 5e conférence. Avec Dante, la poésie avait déjà fait valoir cet argument de l'amour divin, vengeant par l'enfer les mépris dont il est l'objet :

Per me si va nella città dolente,
Per me si va nell' eterno dolore,
Per me si va tra la perduta gente.
Giustizia mossʼl mio alto fattore,
Fecemi la divina potestate,
La somma sapienza, e ʼl primo amore. (*Inferno*, cant. 3.)

l'éternité du châtiment supprime un des deux caractères de la peine, la purification, l'amélioration du pécheur; et elle exagère l'autre au-delà du possible, car il n'est pas de faute temporelle qui appelle une peine éternelle[1].

Tout d'abord éliminons du raisonnement une idée radicalement fausse. Que toute peine soit *édictée* en vue de notre correction, rien n'est plus vrai. Que toute peine soit nécessairement *infligée* pour amender le pécheur, qu'elle ne soit légitime qu'à la condition que se produise l'amendement; rien n'est plus faux. « Il s'en suivrait, dit avec raison, le P. Monsabré, qu'on ne devrait châtier que les honnêtes criminels qui promettent de s'amender, et que les scélérats endurcis qui se déclarent incorrigibles auraient droit à l'impunité absolue: c'est absurde. Qui ne veut pas se corriger doit subir la sanction du droit, de la loi, du devoir qu'il méprise »[2].

D'ailleurs, la sanction d'une peine éternelle, même sans l'amendement du coupable, est non seulement légitime, mais nécessaire, si l'on considère le droit de Dieu violé directement et gravement par le péché mortel. « La souveraineté de Dieu s'impose, et il ne suffit pas qu'elle soit; il faut qu'elle paraisse: un droit souverain qui ne serait pas effectif et ne s'affirmerait point dans toute la plénitude de sa raison d'être, dans tout le rayonnement de sa force morale, ne serait pas un droit parfait comme il convient au droit divin. Or, le caractère du droit divin est d'être infini. La souveraineté divine doit donc, sous peine de n'être plus elle-même, s'affirmer et se maintenir contre tout être qui s'insurge contre elle, qui lui oppose sa propre souveraineté et l'annihile ainsi dans sa pensée et son vouloir. C'est une nécessité de nature, et cette répression de l'offense n'est autre que la sanction, la sanction qui fait rentrer dans l'ordre la créature et lui fait ressentir, contre son gré, les effets de cette même souveraineté qu'elle a librement répudiée. Par elle se mani-

1. Cf. Jules Simon, *La religion naturelle*, p. 33.
2. Monsabré, *loc. cit.*

festent la souveraineté, la sainteté et la justice divine : c'est la glorification de Dieu par le pécheur lui-même et la réparation de l'ordre »[1]. Ce n'est donc pas sans un but, éminemment conforme à sa sagesse, que Dieu condamne les pécheurs impénitents à l'enfer éternel. « Dieu n'inflige pas les châtiments pour eux-mêmes, comme s'il s'y complaisait ; mais il se propose une fin, qui est de soumettre les créatures à l'ordre qui constitue le bien de l'univers »[2].

Mais, dira-t-on encore, il n'y a pas de proportion entre la faute, toujours finie, puisqu'elle est humaine, et la peine infinie de la damnation.

Relevons, en cette instance, une grave confusion. La damnation éternelle n'est pas, quoi qu'on dise, une peine *infinie*. Etre infinie et être *infinie en durée* ne sont pas synonymes. Une peine infinie, si tant est qu'elle se puisse concevoir, ne saurait comporter les divers degrés que la foi catholique nous oblige à reconnaître dans les châtiments des damnés, châtiments proportionnés à la gravité des fautes dont ils sont la juste punition. Nous avons dit tout à l'heure que la peine du dam était « infinie, non seulement en raison de sa durée, mais encore en quelque manière du moins, en raison du bien infini qu'elle fait perdre ». Loin de contredire la doctrine présente, cette affirmation la confirme bien plutôt. Car, précisément en tant qu'elle prive les réprouvés du bien infini qui est Dieu, la peine du dam est égale pour tous et ne comporte pas de degrés. Les différents degrés de peine, répondant aux degrés de culpabilité, se trouvent dans les sentiments d'affliction, de tristesse et de désespoir qui sont le résultat de la privation de Dieu[3]. Et c'est seulement sous cet aspect que la peine du dam varie d'intensité selon le nombre et l'énormité des crimes qu'elle châtie. D'autre part, nous avons dit que la peine des sens, de soi finie et limitée, d'une gravité proportionnée à la gra-

1. P. Bernard, *art. cit.*, col. 1396.
2. S. Thomas, *Sum. c. Gentes*, l. III, c. 144.
3. Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, art. Dam, t. IV, col. 16-17.

vité des fautes, n'est éternelle que parce qu'elle accompagne nécessairement la peine du dam.

Il est également faux de prétendre, sans restriction ni explication, que l'offense faite à Dieu, parce que provenant d'une créature essentiellement finie et limitée, ne possède elle-même qu'une malice finie et limitée. Tous les théologiens admettent, en effet, une certaine malice infinie dans le péché. « Le péché mortel, écrit saint Thomas, possède une malice en quelque sorte infinie parce qu'il est commis contre l'infinie majesté. Plus élevé en dignité est celui qu'on offense, plus l'offense est grave... Puisque l'homme est incapable de supporter une peine infinie d'intensité, il faut bien que le châtiment du péché soit infini, au moins par la durée[1]. » D'ailleurs, quelles que soient les discussions théologiques possibles sur le caractère infini de l'offense faite à Dieu, il est une vérité bien certaine, c'est que, même au cas où cette malice ne saurait être infinie en soi, elle requerrait encore, de la part de la justice vindicative de Dieu, un châtiment éternel pour le pêcheur. L'offense, en effet, avons-nous dit, se mesure à la dignité de la personne offensée ; elle est donc d'autant plus grave que la personne offensée est plus digne. La réparation, au contraire, s'évalue en fonction de la dignité de celui qui répare. Et ainsi, jamais, en aucune hypothèse, la réparation offerte à Dieu pour le péché par une simple créature ne sera équivalente à l'offense faite à la divine majesté : Dieu, qui est l'offensé, sera toujours d'une dignité supérieure à la dignité de la créature, si parfaite et si élevée en grâce que soit celle-ci. Ce qui est vrai de la réparation par la satisfaction dans l'ordre de la justice commutative, demeure à plus forte raison vrai de la réparation par le châtiment, dans l'ordre de la justice vindicative. Le châtiment, subi par la créature, si intense soit-il, et même d'une durée éternelle, restera insuffisant pour réparer l'ordre violé par le péché, de la façon dont l'exigerait la justice à l'égard de la majesté infinie de Dieu.

1. — *Sum théol.*, IIIa, q. 1, a. 2, ad. 2 et Suppl., q. 100, a. 1.

Faut-il, en dernier lieu, nous arrêter à la forme assez puérile que revêt souvent l'objection soulevée au nom de la justice : n'est-il pas injuste que Dieu punisse d'une éternité de malheur l'oubli d'un instant? — Raisonnons un peu : l'acte matériel du péché, cet acte qui passe et qui peut être le résultat d'un instant d'oubli coupable, est en lui-même peu de chose au point de vue moral. Ce qui importe, ce qui le rend mauvais moralement, c'est la volonté perverse dont il procède. Or, il faut bien admettre que notre volonté, par un seul acte de péché mortel librement consenti, se pervertit d'une façon irrémédiable. Autant qu'il est en lui, le péché détourne la volonté humaine de sa fin dernière d'une façon irréparable. Irréparable en soi est le désordre provoqué par la direction totale et complète du principe de l'ordre. Or, le principe de l'ordre surnaturel, violé par le péché, c'est la charité. Mais précisément le péché mortel détruit la charité, et le principe de l'ordre surnaturel étant totalement supprimé en l'âme par le péché mortel, l'homme ne peut par ses seuls moyens l'y replacer[1]. Il faut, pour cela, l'intervention divine. Cette intervention divine, sans doute, est toujours possible en cette vie ; mais s'il est démontré que dans l'autre vie, elle n'est plus possible et que la volonté pécheresse demeure éternellement pervertie, ne disons plus que Dieu punit d'une éternité de malheur l'égarement d'un instant ; en réalité, il punit éternellement une volonté éternellement perverse.

3. *L'enfer et la miséricorde de Dieu.* — Mais précisément, nous voici au vif de la difficulté. Dieu, dit-on, exerce ici-bas sa miséricorde à l'égard des pécheurs ; pourquoi ne l'exercerait-il pas encore dans l'autre vie? On ne réclame pas un rétablissement du réprouvé sans exiger de raison sérieuse. Il est bien entendu que l'homme pécheur méritera, dans l'autre vie, sa réhabilitation par la généreuse acceptation de sa peine et par la réforme de sa vie. On suppose cela ; mais l'on demande

1. C'est là, en substance, le raisonnement de saint Thomas, Ia-IIae, q. 87, a. 3.

simplement à Dieu d'ajouter sa grâce, ou plutôt de provoquer par cette grâce la volonté de conversion dans l'âme pécheresse.

Illusion et chimère, pouvons-nous répéter après le P. Monsabré ! — Et tout d'abord, puisque le pécheur est mort impénitent, qui nous affirme que le châtiment de l'au-delà sera suffisant pour l'amener au repentir? Le réprouvé pourra regretter sa faute, il la regrettera certainement, parce qu'il détestera le châtiment dont cette faute est frappée. Mais qui vous dit qu'il se repentira de sa faute et qu'il détestera ses crimes ? Regret et repentir sont deux sentiments bien différents et le châtiment le plus dur n'entraîne pas nécessairement le repentir.

Mais, de plus, rêver la réhabilitation des damnés par leur pénitence aidée de la grâce divine, c'est méconnaître la nature même de l'état du *terme* dans lequel la mort fixe l'homme. D'après la foi catholique, proposée comme telle par le magistère ordinaire de l'Eglise, la mort fixe l'homme dans une immobilité morale complète : cette situation ne lui laisse aucune possibilité de mérite ou de démérite, et encore moins de modification relativement à l'état de grâce ou de péché. Tel il se trouve en mourant, tel il demeurera éternellement. La démonstration de cette vérité de foi par l'autorité de l'Ecriture et les témoignages des Pères importe assez peu ici, puisque, même plaçant sur le terrain de l'apologétique, nous devons nous contenter d'arguments d'ordre rationnel. Toutefois, il nous sera permis de retenir cette notion de « l'état de terme » à titre d'hypothèse possible. Et dès lors, l'argument tiré de la miséricorde divine contre l'éternité de l'enfer n'est plus décisif. Sans doute, on peut toujours supposer que Dieu voudrait pardonner, mais si le pardon n'est plus possible, à cause de la perversion radicale de la volonté, que voulez-vous que fasse la miséricorde divine pour le salut du damné? Si, « arrivé au terme des évolutions de sa vie terrestre, le pécheur impénitent est lié dans son libre arbitre, par son impénitence même, plus fortement et plus étroitement qu'on ne

peut l'être en ce monde par l'excès de la passion, la folie ou l'idiotisme » ; — si, « par le dernier refus qui a décidé de son sort, il a fermé hermétiquement son âme à toute pénétration de la grâce[1], il ne reste aucune possibilité, je ne dis pas seulement morale, mais physique, de réhabiliter le réprouvé. « Ce misérable, dit profondément Bossuet, est « non dans l'acte ni dans l'habitude ; mais dans l'état du péché ; le péché est humanisé en lui : c'est un homme devenu péché[2].

A. MICHEL.

(*A suivre.*)

1. Cf. Monsabré, *loc. cit.*
2. Bossuet, *Esquisse d'un sermon pour l'ouverture d'une mission.* Edit. Lebarcq, t. VI, p. 211.

Nous sommes heureux d'annoncer que

les TABLES GÉNÉRALES

des 15 premières années

de la

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE

SONT EN VENTE

1 vol. in-8° carré (252 p.) : 20 fr. *franco:* 22 fr.

(Suite et fin).

V

Orientation sociale et professionnelle des enfants

« La chose la plus importante à la vie, c'est le choix d'un métier. Le hasard en dispose. »

PASCAL.

De ces deux phrases de l'auteur des *Pensées*, la première s'impose plus que jamais à l'attention, à cause des multiples difficultés économiques de l'existence contemporaine, surtout depuis la guerre : dans la vie sociale, bouleversement général auquel on s'efforce de remédier par la consigne chère aux économistes « Produire », sans indiquer suffisamment que la meilleure production sera assurée par une autre consigne « *the right man in the right place* » ; dans la vie particulière de chaque famille, obstacles de toute sorte à cet élan ascensionnel qui doit être la loi d'une évolution heureuse de la lignée familiale ; dans la destinée de l'individu, conflits s'opposant à une étude indépendante de la vocation personnelle de chacun et à la réalisation du bonheur privé. Le bonheur, individuel et collectif à la fois, ne sera réalisé que très imparfaitement si l'enfant n'est pas orienté vers la fonction sociale que lui assignent ses aptitudes, si *le hasard dispose* encore du choix si important de la profession.

L'ère des grandes erreurs devrait bien, semble-t-il, être close, car partout s'organise l'Orientation professionnelle, expérimentalement et scientifiquement. Il y a des jurys d'orienteurs qui prononcent de l'avenir de chaque enfant, de son apprentissage et de son métier, d'après des fiches — scolaires et médicales — très

complètes, d'après des questionnaires fort riches (105 questions en Allemagne, 116 à Boston, 130 à Amsterdam!...). Avouons-le : tout ce travail, minutieux, savant peut-être, n'a pas donné toujours des résultats très sûrs. L'orientation d'un enfant, dans la vie sociale et vers une profession, nécessite une enquête à la fois plus simple, plus large et plus individuelle, des diverses aptitudes et surtout de la psychologie infantile.

Dans un article récent[1], j'ai essayé de poser le problème de l'Orientation « considérée du point de vue mental », et j'écrivais alors : « On a parfois donné trop d'importance à la conformation physique, à l'intégrité du corps, en vue de l'orientation professionnelle. Que certains métiers nécessitent une bonne taille, un bon périmètre thoracique, une bonne vue ou une audition normale, c'est l'évidence même. Le bon sens des parents, la nature des choses et le jeu de la vie suffisent à l'orientation rêvée, sans qu'il soit besoin de remplir des feuillets de mensurations diverses. Un soin plus grand sans doute doit être accordé à l'examen médical de certains troubles organiques : une maladie de cœur, de l'albuminurie dans la station verticale ; mais là encore, une fiche physiologique sera aisément et vite dressée par tout médecin, sans une étude particulièrement prolongée de l'individualité de l'enfant. Ce qui mérite au contraire d'être étudié individuellement et longtemps, c'est le développement psychique, celui qui fait que dès sa naissance — dès *avant* sa naissance — l'enfant est prédisposé, par la valeur héritée et acquise de son système nerveux, à plus ou moins bien comprendre la complexité des rouages sociaux, s'adapter aux lois et aux règlements, se fixer dans une profession. Il faut donc remonter — pour savoir *d'où vient* l'enfant, et *où il ira* au point de vue professionnel — non seulement à tous les incidents morbides de sa première enfance, mais à ses parents qui auront pu lui transmettre certaines insuffisances mentales pour

1. Voir *Etudes* du 5 avril 1924, p. 42.

telle ou telle carrière. Après l'hérédité, on notera le développement de l'enfant : A quel âge a-t-il acquis sa première dent ? A quel âge a-t-il marché et a-t-il parlé? A-t-il eu des convulsions, et de quelle nature? A-t-il eu du délire fébrile? etc. Tous ces renseignements, donnés parfois très intelligemment par les mères, nous fournissent comme une première *psychoscopie* de l'enfant. »

La psychologie expérimentale s'arrête avec complaisance à ces recherches de « psychoscopies », de « psychogrammes », de « profils psychologiques » inscrits d'après des *réponses mesurables, faites à des excitations données*[1]. Il y a là, nous le craignons du moins, un abus de la méthode de laboratoire sur cette matière vivante, spontanée et fraîche, qu'est l'enfant. Celui-ci doit être observé longuement, en son épanouissement naturel, dans le jeu, en famille ou à l'école, et de temps en temps à la consultation de psychopédiâtrie. Voyons par qui et comment sera prise cette longue et complexe observation de chaque enfant, observation qui doit être à la fois médicale, pédagogique et psychologique, pour être complète.

*
* *

Observation médicale neurologique de l'enfant

« Le développement mental, donc moral et religieux, d'un individu, dépend de son développement neurologique ; et, tout spiritualistes que nous soyons, il ne nous apparaît pas que l'on puisse cultiver les facultés de l'âme sans connaître les hérédités, les aptitudes et les tares de la cellule nerveuse, et sans tenir compte de sa valeur propre. »(Cf. *Etudes*, 20 juin 1923, page 641.) Bien orienter un enfant dans la vie et vers une profession suppose donc une observation clinique de la santé corporelle, et principalement nerveuse, de cet enfant. Le très jeune organisme humain est presque

1. Méthode de M. J.-M. Lahy, chef des travaux à l'Ecole pratique des Hautes Etudes.

tout entier, pourrait-on dire, un appareil digestif et un système nerveux. L'évolution de ces deux parties de son être physique commande le développement de son être moral, professionnel et social. Au médecin de consigner de bonne heure quels sont chez le nourrisson, puis chez l'enfant, les troubles hépato-digestifs et les anomalies neurologiques (retards ou précocité de la parole et de la marche, incontinence urinaire prolongée, convulsions, etc.), susceptibles de diminuer les capacités mentales de l'adolescent et de l'adulte. Combien de métiers et d'activités sociales peuvent compromettre la sécurité des personnes, exercés par des individus dont on connaît mal la physiologie et les aptitudes sensorielles ! On a cité l'exemple d'enfants que des convulsions malignes vers trois ans, méconnues ou négligées, n'écartèrent pas du métier de couvreur : en plein apprentissage, à quatorze ans, une crise épileptique les précipitait d'un toit. D'une façon très large, ce n'est pas seulement vers un métier, c'est vers toute fonction sociale, vers le mariage ou le célibat par exemple, qu'un individu sera mieux orienté si le médecin connaît d'abord ses susceptibilités fonctionnelles et nerveuses, pour tout résumer d'un mot : sa « fragilité cérébrale ». Les défauts d'un esprit dépendront un jour du développement ou du fonctionnement d'un cerveau. L'observation clinique, précoce et complète, a une grande importance à la fois biologique et sociale.

Le médecin orienteur doit-il se préoccuper de la robustesse physique de l'enfant? Oui et non. Si une musculature puissante n'importe qu'à certains métiers, il n'en faut pas moins soupçonner, dans tous les cas, derrière une mine florissante parfois, l'existence possible de tuberculoses ganglionnaires, d'une albuminurie intermittente, d'une maladie de cœur. Quand il s'agit d'infirmités *externes* (malformations des doigts, luxation congénitale de la hanche, pied bot, etc.), une plus grande liberté est permise en orientation, car on a vu le goût et les tendances d'un individu compenser admirablement ses imperfections physiques, par une

endurance ou une adresse toute psychique. Nul n'ignore l'ingéniosité des mutilés de guerre pour se réadapter à un ancien métier qui leur fut longtemps cher.

La partie première et fondamentale de l'observation médicale, qui guidera l'enfant dans la vie, sera donc une consignation exacte, dès le berceau, dès la crèche ou dès l'école maternelle, de tous les incidents qui ont accompagné son développement nerveux : troubles digestifs, incontinence nocturne d'urine, convulsions, etc. C'est sur cette base matérielle, physiologique, que s'édifiera le psychisme de l'enfant, et toute la valeur sociale et professionnelle de l'adulte en dépendra.

*
* *

Observation psychologique

La connaissance des aptitudes mentales est ce qui importe le plus au bon aiguillage d'une destinée humaine dans la vie. Et c'est encore l'observation clinique, la « psychiâtrie infantile » qui nous révèle le mieux ces trésors variés de la psychologie de l'enfant, laquelle s'esquisse dès l'âge de trois à six ans — lors des premières rencontres avec les circonstances impressionnantes, puis se fixe, et produit d'irrésistibles orientations, vers la puberté.

La tâche de l'orienteur est avant tout une tâche de psychologie expérimentale, au sens large, sans trop d'expérimentations de laboratoire, et avec un minimum *de tests* tout faits. On parle quelquefois de « tests de moralité » ou de caractère : à vrai dire il n'y en a pas. Les tests permettent de jauger la valeur intellectuelle d'un enfant (appliqués à la morale : son degré de compréhension de l'éthique), mais non sa valeur morale ou caractérielle même.

Les meilleures qualités d'une observation psychologique sont exposées par le docteur G. Paul-Boncour dans ses Etudes sur l'Enfance anormale[1]. Après avoir

1. La sélection psycho-morale des anormaux en vue de leur adaptation sociale. *Progrès Médical*, 20 octobre 1923.

demandé qu'elle soit « *prolongée*, et cela pendant plusieurs semaines », il ajoute :

« 2° L'observation doit se faire *dans un milieu naturel :* c'est mêlés à des camarades que les enfants révèlent leur caractère, les circonstances de la vie en commun faisant naître des modes de réaction personnels qui n'apparaissent jamais dans une cellule. J'admire ceux qui croient connaître un enfant après l'avoir interrogé durant son isolement, ou en tenant compte des renseignements fournis par les gardiens sur son attitude !

« 3° L'observation doit être *expérimentale*. Il n'existe pas de tests permettant une information rapide sur une moralité ou un caractère, comme cela existe pour le niveau mental[1].

« Dans un établissement où se fait une information conforme aux principes que j'énonce, il est possible de mettre le sujet observé dans un certain nombre de situations capables de déceler le profil moral de ses défectuosités. En examinant l'enfant dans ses jeux, dans son travail, dans ses relations, en créant des circonstances, un observateur entraîné constatera l'influence de bons conseils, d'une leçon morale, le degré de résistance à une tentation, etc.

« 4° L'observation doit être *personnelle :* c'est-à-dire que celui qui indique les résultats ne doit se fier qu'à lui-même. Recueillir des renseignements à droite et à gauche, et sur eux édifier une opinion, est véritablement d'une légèreté déconcertante et d'une imprécision que certains médecins experts eux-mêmes critiquent ouvertement. »

Grâce à cette méthode, conclut M. G. Paul-Boncour, on peut discerner les adaptables, et établir en même temps « la formule d'adaptabilité de chaque unité ». Tout est là, en orientation sociale et professionnelle : étudier l'enfant comme unité individuelle, chercher

1. Signalons ici aux parents et aux éducateurs l'intérêt qu'il y a à placer quelque temps certains enfants dans une *Maison d'observation médicale*, où l'on étudie cliniquement leur valeur psychologique et leur orientation professionnelle.

quelle sera la meilleure adaptation de cette individualité aux rouages sociaux qui nous enserrent. S'adapter, c'est du psychologique, beaucoup plus que du physique ou du corporel. Voilà pourquoi nous avons insisté sur l'observation psychologique de chaque enfant.

*
* *

Observation conjuguée

(dans la famille, à l'école, en apprentissage et dans les œuvres)

Le respect des goûts et des tendances personnelles de l'enfant, pour bien l'orienter socialement, nécessite un contact multiple avec lui et plus d'un entretien amical, sans artifices de laboratoire et sans jurys spéciaux d'examen. L'observation, pour être complète, doit donc être poursuivie, en liaison intelligente et sympathique, dans tous les milieux que traverse l'enfant : milieu familial, milieu scolaire, apprentissage, œuvres paroissiales. Chacun aura son mot à dire en orientation infantile dans ces différents milieux.

La famille ne doit assurément perdre aucune parcelle de ses droits sur l'enfant. Et nous souscrivons pleinement à ces préoccupations de M. Jean Guiraud, exprimées dans *la Croix* du 6 mai 1924 : « Demain... des jurys d'Etat décideront dans quel sens les études de l'enfant et du jeune homme devront être orientées, vers quel métier il faudra le diriger, et on dira à la famille que les jurys d'examen le savent mieux qu'elle et que l'intérêt supérieur de la nation l'exige. Ainsi les parents seront dessaisis de ce qui est leur fonction essentielle : la formation intellectuelle et morale de leurs enfants et leur établissement » Souci parfaitement louable et fondé, en thèse absolue : la famille, à laquelle incombent — en son domaine privé de « cellule sociale » — de si hauts *devoirs* éducatifs, a le *droit* de choisir, avec l'enfant et dans son intérêt propre, la meilleure orientation professionnelle et sociale. Mais, nous devons bien en convenir, l'hypothèse qui apparaît

fréquente — surtout dans les milieux populaires — est que le père et la mère, connaissant mal les exigences de chaque métier et les dispositions psychologiques de leur enfant, choisissent mal pour lui la meilleure voie. C'est ainsi que nous voyons de plus en plus abandonnés l'apprentissage et les études complémentaires, tout ce qui assure à l'enfant un capital productif, en faveur de certains emplois à gain immédiat et flottant, comme celui de chasseur de restaurant ou garçon de courses. La famille, si elle ne reçoit aucun conseil, peut méconnaître les aptitudes réelles et les goûts profonds de l'enfant, séduite par de puériles attirances vers certains rôles jugés glorieux, comme les métiers de dactylographes, de mannequins ou de vendeuses, pour les filles, de commis, de chauffeurs, d'électriciens, pour les garçons. Enfin la famille n'est pas entièrement compétente en orientation sociale, quand elle a le soin d'un enfant adopté. L'enfant de l'adoption est insuffisamment protégé dans la famille reconstituée qui souvent connaît mal ses tendances héréditaires : malheureux ou insatisfait en éducation, parce que les gâteries mêmes ne comblent pas certains besoins, il risque d'être un malchanceux en orientation professionnelle, ses parents adoptifs ne sachant pas deviner la carrière la mieux adaptée à son origine familiale, à ses aptitudes innées, à ses tendances de caractère.

Il faut donc en dehors, ou à côté, de la famille — ne disons pas : « un jury d'orientation » qui décide autoritairement et froidement — mais des *conseillers de vocation*. La préoccupation chrétienne de l'étude de la vocation, à l'entrée de la vie religieuse, devrait s'appliquer à tout enfant — avec le même souci de lui assurer son bonheur individuel par le respect exact du plan divin et l'*appel* à toute fonction sociale doit être prononcé par ceux qui connaissent le mieux l'enfant. Ces collaborateurs providentiellement désignés de la famille seront l'instituteur, le médecin et le prêtre.

L'école joue un rôle important au point de vue de l'orientation sociale, à tel degré qu'en Amérique l'instituteur est regardé comme le principal conseiller de

vocation. Qu'il y ait là rôle normal ou rôle assumé par procuration, il faut admettre que l'École, n'agissant pas pour elle-même mais pour la société, déborde nécessairement le programme livresque et doit préparer des *hommes* pour les diverses professions. Les membres de l'enseignement, primaire et secondaire à tout le moins, vivent dans un contact assez durable avec les enfants pour fournir d'utiles indications sur les aptitudes mentales de chacun et leur utilisation dans tel ou tel métier. Cependant les qualités de mémoire, de gymnastique intellectuelle aux jeux du calcul ou de la syntaxe, et le bon comportement en classe, ne sont pas des preuves assez sûres de jugement droit, d'initiative personnelle et de valeur d'adaptation aux circonstances difficiles de la vie, pour que des instituteurs ne soient pas portés trop souvent à confondre des insuffisants pédagogiques avec des insuffisants mentaux. Le maître d'école en général ne paraît donc pas assez averti du fond psychique de chaque enfant pour faire de l'orientation professionnelle active ; à part certaines contre-indications formelles, concernant tel sujet manifestement inapte, il ne peut guère agir sûrement qu'en cultivant dans toute sa classe un sens du devoir social et une éducation professionnelle théorique qui accompagneront les enfants toute leur vie[1].

Le pédiâtre — c'est-à-dire le clinicien non seulement averti de toutes les maladies générales de l'enfance, mais spécialisé dans la connaissance du développement personnel d'un enfant — est particulièrement apte à conseiller l'orientation sociale et le métier les mieux appropriés à sa santé. Il faut dans ce cas que le médecin ne s'en tienne pas aux malformations cor-

1. Au sujet de la grave question de l'apprentissage, l'école primaire ne peut donner, en même temps que l'enseignement élémentaire, la connaissance d'un métier : c'est ce qu'ont prouvé les tentatives faites après 1870. A la suite de l'insuccès obtenu par cet enseignement technique à l'école, on tenta la création d'écoles professionnelles spéciales, indépendantes de l'école primaire et post-scolaires : ces établissements n'ont pas donné non plus tous les résultats espérés. Il a fallu songer à rendre l'apprentissage à son milieu : l'atelier. C'est là que doit se préparer l'examen du *Certificat d'Aptitude professionnelle*, prévu par la loi Astier et procurant un titre qui de plus en plus fera rechercher par les patrons ceux qui l'auront obtenu.

porelles et aux insuffisances physiologiques, mais soit au courant de la psychopédiâtrie et tienne compte surtout de la constitution caractérielle — et quelquefois psychopathique — du jeune sujet. Dans la classe populaire, l'organisation de l'inspection médicale des écoles peut devenir, appliquée à l'orientation professionnelle, une atteinte aux libres préférences des parents. Le Dr Laurent, député de la Loire, a déposé le 4 juillet 1921, un projet de loi où nous lisons : « Le médecin inspecteur, en plein accord avec les professeurs et *les familles*, s'efforcera de donner aux enfants une orientation professionnelle logique et possible, suivant leurs capacités intellectuelles, leurs aptitudes physiologiques, etc. » Est-il certain que nos familles chrétiennes rencontrent dans cette inspection médicale des écoles municipales un si *plein accord*, dans le cas où l'âme malléable de l'enfant renferme par exemple des germes fragiles de vocation religieuse ? Et qu'arrivera-t-il en orientation sociale, à l'école athée, si les parents eux-mêmes sont des orienteurs indifférents, parfois des opposants à l'orientation, dans cette voie surnaturelle ?

Le problème de l'orientation est à ce point un problème psychologique et moral que dans un rapport, publié par *la Médecine scolaire* du 1er mars 1921, le vœu fut émis que tout conseil d'orientation admette la présence « d'un médecin, d'un instituteur et d'un psychologue ». Celui-ci, tout naturellement désigné dans les milieux catholiques, sera le prêtre qui, par ses fonctions de confesseur ou d'éducateur populaire, connaît l'âme enfantine et peut l'acheminer sûrement vers les devoirs professionnels de l'âge adulte. Dans les patronages, les cercles d'études, les colonies de vacances, le ministère sacerdotal devient, par les rapports confiants qu'il favorise, un ministère social en même temps que spirituel ; et c'est au prêtre à déchiffrer souvent dans les jeux, dans les conversations, dans les silences mêmes, des jeunes leurs formule caractérielle, gage le plus assuré de leur orientation professionnelle.

*
* *

Au terme de ces études médico-sociologiques sur l'enfant, il nous plaît de répéter — en la complétant — notre première citation[1], celle de Sergi : « On ne peut pas élever, *ni orienter comme il convient*, un enfant qu'on ne connaît pas complètement ». A cette connaissance complète de l'individu, de sa physiologie cérébrale, de son développement mental et de ses moindres anomalies psychiques, il faut ajouter la connaissance objective des métiers, de leurs exigences, de leurs joies comme de leurs peines ; et c'est à quoi tendent la création des *Offices d'orientation professionnelle* autant que cette bibliographie, s'enrichissant chaque jour, dont le *Livret du métier* (de la Librairie de l'enseignement technique, 3, rue Thénard, à Paris) nous offre un exemple fécond. Monographies professionnelles, entretiens sur l'Orientation, tout cela est précieux pour le bonheur de l'enfant et pour l'harmonie sociale. Mais une science domine toutes ces initiatives, officielles ou privées, la Psychopédiâtrie, science complète de l'organisme et de l'âme de l'enfant, de ce tout vivant — corporel et spirituel — que la philosophie thomiste nous apprend à ne pas dissocier dans nos études, dans nos soins les plus variés, dans notre thérapeutique même. Si un auteur, du monde médical, a pu écrire un livre sur la *Thérapeutique des péchés capitaux*[2], c'est que le péché — désordre individuel et principe de désordre social — est intimement lié à nos états nerveux, et que nous diminuons son règne dans le monde en luttant contre les faiblesses psychiques et les multiples défaillances morales dont la clef nous est donnée par la neurologie infantile.

Dr Charles Grimbert.

1. Voir *Revue Apologétique* du 15 août 1923.
2. Dr J. Laumonier, 1 vol. in-8, chez Alcan, 1922.

Un nouveau Commentaire du Nouveau Testament

La collection *Verbum salutis*[1] a déjà sans doute attiré l'attention de nos lecteurs.

Ce nouveau Commentaire du Nouveau Testament ne fera pas double emploi avec les savants ouvrages déjà existants, notamment avec les livres imposants du R. P. Lagrange. Pour être fixé à ce sujet, il n'y a qu'à regarder et à lire le premier volume paru.

Le Commentaire de Saint Matthieu, que nous voudrions présenter à nos lecteurs, n'est pas plus épais qu'un roman. Un caractère petit — un peu trop petit peut-être même, par endroits, vu la justification — mais très net, et un papier mince — peut-être un peu trop mince — ont permis de faire entrer, dans un volume qui reste élégant et maniable, une matière très dense et une doctrine très riche.

Les lecteurs visés sont tous ceux « qui veulent boire à la source » (p. V) ; les croyants sans doute, mais aussi toutes les âmes qu'inquiète le problème du salut. Aucun apparat n'altère la limpidité du Commentaire. Mais cette limpidité n'exclut pas la profondeur, et on s'aperçoit vite que l'auteur est au courant de toute les difficultés.

Le plan général, adopté pour les Evangiles, pourrait prêter à discussion. Les quatre Evangélistes y sont commentés séparément. On peut se demander, puisqu'en somme ils se compénètrent, s'il n'y aurait pas avantage à les commenter d'ensemble. La vieille méthode des *dia tessarôn* a bien son bon côté, et c'est pratiquement la méthode utilisée par tous les prédicateurs de l'Evangile. Cependant cette méthode n'a pas prévalu chez les

1. *Verbum salutis*. Commentaire du Nouveau Testament. I. Evangile selon Saint Matthieu, traduit et commenté par le P. Alfred Durand, S. J. ; petit in-8° (format in-12), pp. XIV-500. Prix: 14 fr. Paris. 1924. Beauchesne, 117, rue de Rennes. — II. Evangile selon saint Marc, traduit et commenté par le P. Joseph Huby, S. J. (vient de paraître). — Le reste du Nouveau Testament suivra.

Pères, ni chez les Commentateurs qui leur ont succédé. Dès lors, pourquoi ne pas faire comme eux, et ne pas commenter les Evangiles un à un?

Les fidèles d'ailleurs qui s'intéressent au texte de l'Evangile le lisent d'ordinaire successivement sous ses quatre formes. Il n'y a pas d'inconvénient bien grave à se conformer à cette habitude.

Et il peut y avoir un avantage. Les questions historiques et critiques que soulèvent les synoptiques, quand on les compare avec l'Evangile de saint Jean, sont maintenant posées devant la majorité des lecteurs catholiques. Or il est évident que ces difficultés et les réponses que l'on y fait apparaissent incontestablement mieux si l'on explique séparément les quatre Evangiles.

Autant de raisons pour accepter l'ordre suivi par le Nouveau Commentaire.

Pourtant, en ce qui concerne le commentaire particulier de saint Matthieu, nous nous permettrons d'exprimer un desideratum. A notre gré, l'auteur, dans la disposition typographique, suit trop servilement la division reçue en chapitres. Il a fort bien d'ailleurs indiqué dans son commentaire comment tels ou tels de ces chapitres se groupent et forment de petits touts: par exemple l'Evangile de l'Enfance (ch. I et II), le Sermon sur la Montagne (ch. V, VI, VII: là, pourtant, il y a un titre général, p. 50), le groupe des dix miracles (ch. VIII, IX), les Paraboles, Discours, événements, prononcés, ou ayant eu lieu, le mardi de la Grande Semaine (ch. XXI, 23, — XXV inclus), etc. Ce sont précisément ces divisions organiques de l'Evangile qu'il eût fallu mettre en relief par des titres et au moyen de la disposition typographique elle-même, et il fallait se contenter d'indiquer entre crochets la chapitration usuelle. Aussi bien celle-ci figure-t-elle suffisamment dans les titres courants.

L'auteur insiste, à plusieurs reprises, sur les difficultés, parfois insolubles, qu'on rencontre pour établir la chronologie de certains faits évangéliques et faire concorder les données fournies sur un même fait par des évangélistes différents (2e vocation des Apôtres, Pêche miraculeuse, p. 48; paralytique de Capharnaum, p. 139-143; l'hémorroïsse et la fille de Jaïre, p. 149-152). Il note fréquemment le sens large du mot « alors », qui, dans nos textes, « lie récit à récit, et non fait à fait » (par eexmple, p. 201). Il ajoute (p. 284) que bien des diffi-

cultés que l'on a à faire concorder le récit des trois synoptiques trouveront leur solution dans la comparaison des trois commentaires. Rien de plus juste et de plus sage.

Il lui arrive pourtant très fréquemment de situer avec un rare bonheur dans une perspective nette et lumineuse tout un ensemble de faits qui se commandent les uns les autres et de mettre dans un relief saisissant l'ordre voulu par l'Evangéliste. On lit par exemple, au bas de la p. 158, un aperçu infiniment précieux sur l'ordonnance de la matière évangélique résumée dans ces titres: Vocation des XII, Sermon sur la Montagne, Instruction sur le « Mystère du Règne des Cieux » sur terre, avec ses trois points saillants: journée des Paraboles, Confession de saint Pierre, Transfiguration. Mais on regrette vivement que ces articulations importantes de l'œuvre évangélique ,si justement et si finement discernées, ne soient pas soulignées par quelques titres et par quelques divisions typographiques.

Une des grandes qualités de ce Commentaire, nous l'avons déjà dit et nous y reviendrons, c'est sa remarquable densité. L'auteur s'est inspiré fort heureusement du joli mot de Maldonat qu'il rappelle (p. XII): « Le texte ne serait pas trop difficile, s'il avait été moins commenté. » Peut-être aurait-il pu aussi, de temps en temps, se rappeler Horace: « *...brevis esse laboro: obscurus fio.* » A la page VII, on nous parle de l'Evangile des Hébreux en termes si peu explicites que, seuls, les professionnels comprendront que cet écrit curieux, connu et traduit par saint Jérôme, est perdu, et que les quelques fragments épars qui nous en restent sont insuffisants pour que nous puissions nous représenter exactement dans quel rapport son contenu se trouvait avec notre évangile de saint Matthieu. Pour notre part, nous trouvons aussi bien brèves les explications consacrées aux Béatitudes 5e à 8e incluse (p. 65-66), à l'admirable demande du Pater: « Que votre nom soit sanctifié! » (page 94), à la seconde multiplication des pains (p. 266-268). A la page 149, allusion est faite en six lignes à la querelle des Judaïsants. Une allusion aussi voilée sera à peu près inintelligible pour la majorité des lecteurs. Il fallait supprimer ou préciser. Les objections à l'historitité du massacre des Innocents sont réfutées et bien réfutées (p. 16-17). Mais nous aurions préféré que l'au-

teur, comme il l'a fait ailleurs (l'Enfance de Jésus-Christ, p. 196-197) ait expressément nommé l'historien dont le silence fait surtout ici difficulté: Flavius Josèphe. De même l'explication donnée pour concilier les récits concernant l'aveugle de Jéricho (*un* aveugle ou *deux* aveugles, p. 336) est trop concise.

Dans son Avant-Propos (p. xi), le P. Durand rappelle le reproche ironique de saint Jérôme aux commentateurs: « *Abundant in planis, deficiunt in salebrosis.* » Le R. P. Durand a su garder partout une sobriété élégante et pleine. Pour les « *salebrosa* » il les a aussi abordées et quelquefois avec un certain courage. En dépit des longues précautions oratoires qui la précèdent, l'exégèse du ch. xxiv (Prédiction de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde) est donnée largement (p. 383-400) et magistralement. Et à vrai dire, vu l'état où en est actuellement l'étude des Evangiles, la solution exposée là, solution d'ailleurs point nouvelle, — *non nova, sed nove*, comme saint Thomas — est encore celle qui concilie le mieux toutes les données scripturaires et théologiques qui interviennent dans le problème.

Quelques difficultés réelles cependant, bien que secondaires, sont un peu laissées dans l'ombre.

Qu'était-ce au juste que ce baptême que donnaient les disciples de Notre-Seigneur? Le texte de saint Matthieu ne soulève pas la question, mais le P. Durand a la malencontreuse idée de faire intervenir le texte de saint Jean qui pose le problème. De cette difficulté inutilement soulevée à propos de saint Matthieu, toute la solution que nous aurons sera ce renvoi à saint Jean (p. 163).

Y a-t-il eu deux expulsions des vendeurs du temple ou une seule? Ici encore la difficulté est soulevée par la comparaison avec l'Evangile de saint Jean. Le P. Durand pose la question, puis: « Il appartient, conclut-il, au commentaire du Quatrième Evangile de répondre. » Aussi bien, puisque c'est le P. Durand lui-même qui doit écrire ce commentaire, pouvons-nous lui faire confiance et attendre patiemment sa réponse.

On le voit, ces quelques réserves n'ont pas bien grande importance. Ce sont défauts légers et qui disparaîtront dans la seconde édition. Que dis-je? ils disparaissent déjà dans la première sous les qualités foncières et brillantes qui donnent au nouveau Commentaire

sa vraie physionomie et une valeur de premier ordre.

Tous les dons de l'exégète de race, affinés par une longue étude et un fécond enseignement, ont l'occasion de s'affirmer à chaque page, dans les principes et les vues d'ensemble, comme dans le détail, et tels ou tels morceaux nous ont paru de vrais modèles.

Le conspectus général sur le fait capital de la Résurrection du Christ (p. 474-478) et les difficultés que l'exégèse y rencontre révèle un esprit historique de la meilleure trempe. Les points fixes, les accords fonciers entre les Evangélistes et saint Paul, y sont mis en un si bon relief que le lecteur chrétien éprouve une joie renouvelée à tâter du pied un roc aussi solide. Les divergences de récit qui font difficulté sont appréciées avec une justesse et un bon sens qui fait ici autant d'honneur au critique et au savant qu'à l'honnête homme.

Les raisons qu'avait Notre-Seigneur de parler en paraboles (p. 220-224) sont exposées avec une exactitude et une finesse qui décèlent chez l'auteur une connaissance pénétrante de l'économie divine et des voies de la grâce.

Les différents sens: allégorique, moral, mystique sont définis avec précision et clarté. Les caractéristiques de l'allégorie et de la parabole, comme aussi l'interpénétration fréquente des deux genres dans les paroles de Notre-Seigneur, sont très heureusement notées (p. 227-230).

L'histoire du Reniement de saint Pierre (p. 445-448) est, du point de vue reconstitution de la scène et concordance entre les témoignages des quatre évangélistes, une véritable réussite.

Si l'on passe au détail, on y trouve même solidité, même exégèse aiguisée et discrète, mais toujours ajustée.

A cet égard, la belle explication du Sermon sur la Montagne (p. 50-123) offrirait d'innombrables exemples. Le sens des versets 21-26 du chap. v: « Celui qui dira à son frère: Raca!... fou!... », le précepte sur le serment (p. 79-81), sur le pardon des injures et l'amour des ennemis, y compris la délicate question de la guerre (p. 81-87): tout est expliqué et mis au point avec une justesse, qui sans diminuer d'une ligne la sublimité de la doctrine, ne tombe pas pour autant, ni le moins du monde, je ne dis pas dans les divagations tolstoïennes, mais même dans les exagérations de tels ou tels auteurs

ascétiques, plus ou moins autorisés. La doctrine du Maître, avec toute son intransigeance et sa beauté, est expliquée là par un disciple qui, à la connaissance des choses spirituelles, joint la splendeur du bon sens chrétien.

Plusieurs comparaisons ou paraboles commentées par l'exégète pénétrant qu'est le R. P. Durand prennent dans tous leurs détails un sens qui satisfait entièrement l'intelligence, et, dans leur ensemble, une portée historique et religieuse qui élargit l'âme et agrandit la piété.

Entendue au sens moral, de la rechute, la comparaison de la génération méchante, qu'a devant lui Notre-Seigneur, avec la maison quittée puis reprise par l'esprit impur (XII, 43-45, p. 211-212) cloche évidemment. Appliquée, comme elle l'est en réalité par Notre-Seigneur dans le texte, au peuple Juif, personnifié dans le corps des Scribes et des Pharisiens, elle devient un raccourci saisissant des destinées de ce peuple. Par un rappel judicieux de l'histoire religieuse d'Israël, le P. Durand en éclaire tous les détails et en fait saisir toute la grandeur.

Même maîtrise dans l'exégèse de la Parabole du Festin messianique (XXII, 1-14, p. 353-357).) La distinction que le P. Durand suggère entre la parabole du « Festin » et la parabole de la « robe nuptiale », dont nous n'aurions dans l'Evangile que le précis, jette un jour lumineux sur tout ce passage difficile, et résout, sans condamner les significations diverses qu'on a données à tel ou tel détail allégorisant, quantité de difficultés.

Certaines questions capitales sont traitées d'une façon éminente. Citons à titre d'exemples l'excursus sur le Royaume de Dieu et l'étude sur le développement progressif de la foi des disciples en la divinité de Notre-Seigneur.

Les pages consacrées à la notion du Royaume de Dieu sont toutes courtes: p. 95-97; mais le R. P. a su y rassembler et ordonner toutes les caractéristiques qui font de ce Royaume une réalité si riche et si multiple. Son exposé est à la fois bref, clair et complet. Il a réussi à enclore dans ces trois pages tous les textes importants et à les agencer de telle sorte qu'ils s'éclairent et se font valoir les uns les autres comme des perles dans une parure conçue par un artiste.

L'étude sur la foi des disciples et notamment de Pierre (p. 255, puis 274-278) est encore plus remarquable. Toutes les nuances de l'appellation « Fils de Dieu »: valeur messianique, filiation à la fois politique et religieuse, valeur morale, jusqu'à sa signification plénière et transcendante, sont notées, comme aussi tous les degrés de la foi progressant dans l'âme des disciples, depuis la demi-clarté de l'aube jusqu'à l'éclat éblouissant du jour en son midi, depuis la confession encore imparfaite après la tempête apaisée jusqu'à l' « explosion triomphante » de la foi de Pierre, parlant au nom de tous: « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant! » Il y a là, du point de vue histoire, théologie et psychologie religieuses, une étude de premier ordre.

Ce qui augmente la valeur de ces études, et de tout le Commentaire en général, ce sont les perpétuels renvois aux endroits parallèles des Evangiles ou aux passages corrélatifs des Ecritures. Ces modestes renvois au bas des pages n'ajoutent pas simplement au texte ou au commentaire quelques détails insignifiants. Ils n'ont l'air de rien, mais si l'on se donne la peine de s'y reporter, on verra combien judicieusement ils ont été choisis, et quelle portée, quelle ampleur ils donnent à la doctrine évangélique, exactement toujours, mais brièvement seulement quelquefois, esquissée dans le Commentaire. Les renvois à saint Paul en particulier dénotent une connaissance profonde et mûrie de la Théologie de l'Apôtre. Les prêtres et les prédicateurs qui voudront faire une étude plus poussée de l'Evangile, trouveront là une mine de rapprochements et de développements doctrinaux qui donneront à leur piété personnelle et à leur prédication une envergure qui satisfera grandement, en l'élargissant et en la consolidant, la foi des fidèles. Il faut louer ici le tact du R. P. Durand. Il lui eût été facile de faire étalage de tant de science. Un souci de sobriété élégante, que les connaisseurs apprécieront, l'a retenu. Mais il ne faudrait pas que cette discrétion voilât aux yeux des ouvriers apostoliques la richesse inépuisable pour eux de son Commentaire.

Dans cette étude approfondie de l'Evangile à laquelle nous invitons prêtres et fidèles, l'index alphabétique des principaux sujets touchés, dressé avec une intelligence soigneuse et fine, sera d'un grand secours. De même aussi la Carte complète et claire de la Palestine qu'un

large onglet permet de déployer tout en gardant le livre ouvert pour la lecture. Cette carte permettra de suivre étape par étape les courses apostoliques de Notre-Seigneur, ses marches et ses contremarches pour échapper à ses ennemis qui le traquent. Le récit et le commentaire prennent alors un intérêt décuplé et, après deux mille ans, une actualité singulière. On vit à la lettre ces trente années uniques où sont apparues parmi nous l'humanité et la bénignité du Sauveur, et au cours desquelles, à la lettre et pour jamais, Dieu est entré dans l'Histoire.

Louis Mariès.

Nous sommes heureux d'annoncer que

les TABLES GÉNÉRALES

des 15 premières années

de la

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE

SONT EN VENTE

1 vol. in-8° carré (252 p.) : 20 fr. *franco* : 22 fr.

Chronique d'histoire Moderne

(*Suite* [1])

8. — M. l'abbé Roserot de Melin, archiviste paléographe, ancien membre de l'Ecole française de Rome, a consacré sa thèse de doctorat ès lettres à Antonio Caracciolo, un évêque de Troyes qui, selon la tradition commune, se serait laissé gagner au calvinisme, aurait été déposé en 1562 et aurait abjuré avant sa mort. Sujet bien mince, semble-t-il, pour un livre qui compte plus de 450 pages. Nous verrons cependant combien il faut féliciter M. Roseret de Melin de s'y être arrêté.

Antonio Caracciolo, qui fut évêque de Troyes de 1551 à 1562, n'était pas Français d'origine : il était né dans le royaume de Naples vers 1515. Son père, le prince de Melfi, l'un des plus grands seigneurs de l'Italie méridionale, avait pris le parti de François Ier contre Charles-Quint, et avait dû s'exiler après le traité de Cambrai de 1529 pour échapper à la rancune du parti impérial. Il était venu avec toute sa famille chercher un refuge en France et y avait vite gagné de chaudes et précieuses amitiés dont son fils devait bénéficier.

Antoine Caracciolo ne parut pas tout d'abord devoir être un homme d'Eglise. A dix-huit ans, il entra à la cour. Sa grâce, les rares qualités de son intelligence, son esprit cultivé, ses relations aussi lui ménagèrent de brillants succès. Mais après deux ou trois ans de vie mondaine, le jeune courtisan se retira dans la solitude de la Sainte Baume. De là, en 1537, il gagne la Chartreuse de Paris. Ses parents, qui espèrent lui voir occuper dans l'Eglise une situation brillante qui aurait valu celle à laquelle il aurait pu prétendre dans le monde, le décident à choisir un ordre religieux moins austère : le 15 août 1538, il entre dans l'abbaye des Augustins de Saint Victor. Grâce à la reine de Navarre, Marguerite d'Angoulême, dont il a depuis longtemps mérité la faveur, le jeune religieux devient abbé du monastère dès 1543. Bientôt ce ne lui suffit plus ; il est candidat à l'épiscopat. Choisi par François Ier pour être évêque de Maurienne, en 1544, Caracciolo ne pourra prendre possession de ce

1. Voir *Revue Apologétique*, 1er janvier 1925.

siège; car Paul III conteste au roi de France le droit de nomination à cet évêché. Désigné, en 1550, pour l'évêché de Troyes, il ne sera préconisé que le 5 octobre 1551.

Le nouvel évêque a attendu seize mois sa préconisation, car il est suspect en cour romaine. Ne s'y demande-t-on pas, sur des bruits venus de France, s'il n'appartient pas au parti de la Réforme? N'est-il pas un sectateur de la religion nouvelle? Ecrivain brillant et distingué, Caracciolo est l'auteur de nombreux poèmes en italien et en français; lorsqu'il est devenu abbé de Saint Victor, il a composé le *Mirouer de vraye religion*, un ouvrage où il a exposé à ses religieux « la manière de bien et religieusement vivre ». Dans ces divers écrits ont été relevées des propositions qui ont paru malsonnantes pour la foi; en outre, certains actes de son administration ont prêté à la critique, ils ont inspiré des soupçons sur son orthodoxie. Etaient-ils fondés? Est-ce qu'Antoine Caracciolo était un disciple de Calvin? Pour répondre à cette question, M. Roserot de Melin analyse longuement son principal ouvrage, le *Mirouer de vraye religion:* après une étude aussi rigoureuse que pénétrante, il aboutit à cette conclusion, qui ne semble pas pouvoir être contestée, que Caracciolo ne se rattache pas au calvinisme. Il appartient plutôt à cette école réformiste qui avait eu son centre à Meaux, dans ce qu'on avait appelé le cénacle de Meaux. Comme Briçonnet, l'évêque de Meaux, comme Le Fèvre d'Etaples, et Marguerite d'Angoulême, Caracciolo se tient en quelque manière entre les partis catholiques et protestants, évitant ce qu'il considère comme des exagérations et cherchant une voie d'accommodement. Essentiellement, il sera un conciliateur, un « moyenneur », disposé, pour rétablir la paix, à faire des concessions très larges, trop larges.

Beaucoup de qualités intellectuelles et morales manquaient à Caracciolo pour remplir un tel rôle. Dans cet homme d'Eglise qui était resté homme du monde et qui était un écrivain aimable, un poète élégant et raffiné, il y avait assurément beaucoup de bonne volonté, mais aussi « la naïveté d'un utopiste, l'insouciance d'un poète napolitain, et la crédulité illimitée d'un politicien » (page 331). Une vue plus nette de la difficulté du problème à résoudre, un sens plus averti de la dis-

tinction à faire entre les concessions permises et celles qui ne le sont pas, une connaissance plus approfondie des sciences théologiques l'auraient mis en garde contre des imprudences de langage, des écarts de conduite qu'il n'évita pas. Aux catholiques comme aux protestants, il fut tour à tour suspect. Quand, après le colloque de Poissy, Caracciolo se décida à passer au protestantisme, il s'obstina à conserver sur certains articles fondamentaux les croyances catholiques. A la fin de 1561, il fut contraint de résigner son évêché. Une instruction ouverte contre lui en cour romaine aboutit à une sentence où il fut déclaré hérétique notoire, *vitandus*, privé de la dignité épicopale. Caracciolo n'en continua pas moins à rester en quelque manière comme à mi-chemin entre catholiques et protestants, s'entretenant, selon le mot de M. Roserot de Melin, dans une illusion qui ne prit fin qu'avec sa mort qui survint le 29 août 1570. Peu avant de mourir, il se fit assister par un ministre protestant.

Pour définir exactement la position adoptée par Caracciolo et caractériser son attitude, il fallait non seulement une étude diligente de sa pensée religieuse, mais cette connaissance très avertie d'une époque que donnent une longue familiarité avec les documents et une intelligence pénétrante qui permet de se rendre un compte exact des situations. Le grand danger en des matières aussi délicates est de vouloir simplifier à l'excès. M. Roserot de Melin l'a très heureusement évité et il a, semble-t-il, résolu d'une manière très satisfaisante l'énigme qu'est pour nous ce personnage si curieux, qui apparaît en un temps où se manifeste « une vie intellectuelle et morale extrêmement active, riche, tumultueuse, confuse, pleine de discussions, de programmes, d'aspirations » (p. 361). « Antonio Carraciolo, écrit-il, apporte dans ce milieu une nature ardente, influençable; une nature de mystique, d'humaniste et de grand seigneur; par dessus tout, une nature d'Italien fin, accommodant, souple à l'excès. Il n'entend rien aux absolutismes de formules, de hiérarchies, de clans; et le désir qu'il a de plaire et de jouer un rôle l'aident à n'y rien entendre » (Ibid.). « Cette physionomie de seigneur italien, dit encore son historien, ce n'est pas le visage austère d'un théologien de Genève; ce n'est pas non plus celui d'un honnête prélat de l'Eglise de Paul IV. C'est un homme

qui vécut les passions, petites et grandes, de son époque; qui les vécut d'une manière ardente, toujours imprudente, généreuse souvent » (p. 363).

Je ne puis insister comme je le souhaiterais sur les pages dans lesquelles est étudié le poète, sur les appendices où sont réfutées diverses légendes sur la vie d'Antoine Caracciolo comme celle de son mariage et celle de son apostolat comme ministre réformé à Dijon. Il faudrait encore parler de l'Index bibliographique où sont soigneusement décrites les diverses éditions des œuvres du poète, du copieux recueil de pièces justificatives où se retrouvent des poésies inédites et d'autres documents importants que l'érudit sagace a découverts et mis à la portée de tous. Je dirai seulement que, dépassant le cadre d'une simple biographie, cet ouvrage de M. Roserot de Melin nous apporte une description très intéressante de l'état de l'Eglise de Troyes au milieu du XVI^e^ siècle, de son organisation administrative, de sa vie religieuse, des origines et progrès qu'y fit la Réforme; une carte de la diffusion du protestantisme ajoute encore aux détails que nous donne le texte. L'historien retiendra encore de ce livre des pages qui l'aideront à mieux comprendre et à apprécier plus exactement certains personnages du XVI^e^ siècle comme Marguerite d'Angoulême, Briçonnet. Ici et là, il trouvera réfutées l'une et l'autre erreur assez communément répandues, telle celle qui tend à faire croire que la Réforme a la première su comprendre les besoins intimes des âmes et y répondre.

De ce livre, que pourrais-je dire de mieux, en conclusion, sinon que nous donnant par un exemple concret une idée de la complexité du problème religieux tel qu'il se posait au XVI^e^ siècle, il est une importante contribution à l'histoire religieuse de la France à cette époque. Il n'honore pas seulement l'Ecole des Chartes, dont on retrouve si rigoureusement appliquées les excellentes méthodes, mais aussi le clergé de France auquel appartient M. Roserot de Melin.

9. — Le nouveau volume que vient de publier M. Romier: *Catholiques et Huguenots à la cour de Charles IX*, nous fait assister au prélude même des guerres de religion. Il comprend la période qui s'ouvre avec l'avènement de Charles IX et se clôt avec la prise d'armes des protestants après le massacre de Vassy, période

qu'il est indispensable de bien connaître si l'on veut comprendre les tristes événements qui l'ont suivie.

Plus que jamais à cette époque terrible où se pose pressante la question religieuse, la France a besoin d'un chef qui rassure les catholiques alarmés des progrès de l'hérésie et ait assez d'habileté pour éviter un heurt entre les partis en présence. L'avait-elle en la personne de Catherine de Médicis qui s'est imposée comme régente et s'est empressée de prendre le pouvoir à la mort de François II? Habile, la reine-mère l'était, certes; mais ne l'était-elle pas plus à la manière d'un politicien qu'à celle d'un homme d'Etat? « Elle résoudra tant bien que mal le problème politique et financier, nous dit M. Romier; elle échouera, là sans doute où elle s'y attend le moins, devant le problème religieux. C'est que ses moyens personnels, sa ténacité profonde, son agile savoir faire et son aptitude à manier les hommes comme à jouer des mots, ne compenseront pas ce qui lui manque: le sens de la religion et la connaissance des doctrines » (p. 127). Et plus loin, se lisent ces lignes qui achèvent de tout éclairer: « En réalité, sa conduite s'explique par l'inaptitude de son esprit à comprendre les questions religieuses. Elle raisonnait politique en religion... Ignorance des principes, défiance des hommes, désir d'obtenir malgré tout un accord: tout cela était en Catherine joint à une incroyable ténacité que ne réussissait pas à décourager la peur qu'elle avait de Philippe II et du pape. Il devait en résulter une manœuvre habile sur un fond instable vers un objet décevant » (page 192).

Y a-t-il du moins à côté d'elle quelqu'un qui supplée à ses insuffisances? Celui qui possède la confiance de la régente et l'aide à porter le faix du pouvoir est Michel de l'Hospital. « Ses idées religieuses, autant qu'on peut le deviner, étaient singulièrement flottantes en 1561. Le débat confessionnel lui apparaissait comme un procès, où les deux parties avaient à la fois tort ou raison, où les adversaires exagéraient à dessein leurs demandes, mais qui devait finir par une transaction que dicterait un juge habile. Son esprit de jurisconsulte et d'humaniste, nourri dans les subtilités de la forme, ne comprenait rien à l'ardente passion des croyances » (p. 193).

Dans ces conditions, quelle sera la politique religieuse de Catherine au cours de la première année du règne

de Charles IX? Elle reviendra à ménager les protestants, à leur doser savamment la liberté de manière à leur donner satisfaction sans heurter trop directement l'opinion catholique. La régente rêve d'une réconciliation, alors que l'heure en est passée. « A l'Eglise de Rome s'oppose inexorablement l'Eglise de Genève, écrit l'historien, la Réforme est cristallisée » (p. 45). Aussi la tolérance dont bénéficie la Réforme ne sert qu'à la fortifier davantage. A la grande irritation des catholiques, partout, sur toute l'étendue du territoire, s'affirment ses progrès: on les peut suivre dans l'ouvrage de M. Romier. Le colloque de Poissy, où les pasteurs « prêchent » devant le roi et sa cour, augmente encore la hardiesse des prédicants de la religion nouvelle, hardiesse qui s'affirme par les attentats les plus divers: des églises sont envahies, des couvents pillés, des images abattues. A la violence, les catholiques répondent ici et là par la violence; de part et d'autre on s'arme, on s'organise pour des luttes qui s'annoncent prochaines. Désireuse de préserver la paix menacée, Catherine de Médicis prépare aux protestants un statut légal, dont elle a fait accepter les principaux points à leurs chefs. L'édit du 17 janvier 1562 connu sous le nom « d'édit de tolérance » apporte une sanction publique au concordat intervenu entre les chefs de la Réforme et la régente » (p. 290). S'il défend aux huguenots de s'assembler à l'intérieur des villes, il les autorise à se réunir de jour hors les villes pour leur prêches, prières et autres exercices de leur religion. « En fait, dit M. Romier, la Réforme a reçu par l'édit de janvier, avec une pleine liberté de fait, la consécration officielle. Pour tout dire, elle est autorisée » (p. 299).

En favorisant ainsi les protestants tout en demeurant pour son compte attachée à la religion traditionnelle, Catherine de Médicis a groupé contre elle les chefs du parti catholique. Inquiets d'une politique imprudente où ils voyaient un danger pour leur foi, le duc de Guise et le connétable de Montmorency se sont réconciliés. Le maréchal de Saint-André les a bientôt rejoints et ainsi s'est constitué ce qu'on a appelé le Triumvirat. Il y aura désormais à côté du souverain un parti catholique résolu à l'aider à défendre la foi, déterminé aussi à se substituer à lui dès lors qu'il se montrera trop tiède ou trop faible. Et M. Romier dégage en ces termes les conséquences de ce fait. « Dès lors, le conflit changea de

nature. Au lieu d'un débat entre le roi plus ou moins condescendant et un certain nombre de ses sujets toujours respectueux, prit place la rivalité mortelle de deux partis irréductibles, acharnés à se détruire mutuellement. Le roi lui-même, n'ayant plus assez de forces pour imposer son arbitrage, allait devenir un simple gage aux mains de l'un ou de l'autre parti, jusqu'au moment où des excès mêmes de la lutte naîtrait un tiers parti. Trente ans devaient s'écouler avant que ce tiers parti fût assez puissant pour rétablir l'autorité et l'équilibre dans le royaume » (p. 108).

Le massacre de Vassy fut le malheureux incident qui mit les partis aux prises, l'étincelle qui tomba sur un pays où tout était prêt à prendre feu. M. Romier n'en donne pas un récit détaillé; il se borne à rappeler les faits essentiels. S'il reconnaît sans hésitation que les protestants « avaient tout fait pour exaspérer leurs adversaires... et méritaient de recevoir une leçon », il estime que « celle que leur infligea la troupe guisarde outrepassa toute mesure et fut un crime... Le duc se conduisit comme s'il eût voulu tirer vengeance d'une embuscade de guerre » (p. 321). « Le fait, ajoute-t-il, s'explique, sans préméditation d'aucune sorte, par la violente réaction d'un orgueil outragé et d'une humeur exceptionnellement vive. » N'eût-il pas pu dire en outre que les nombreux attentats dont s'étaient rendus coupables les réformés à l'égard des catholiques, avaient singulièrement excité ces derniers?

C'est surtout dans la correspondance des ambassadeurs résidant à la cour de France que, fidèle à sa méthode, l'historien a étudié les diverses péripéties de ce grand drame. Jour par jour, peut-on dire, il suit Catherine dans les détours de sa politique sinueuse; il marque les progrès accomplis par les partis. Dépendant très étroitement des récits de témoins le plus souvent bien informés, ce récit est d'un vif intérêt. Beaucoup d'ouvrages, de recueils de sources ont été utilisés: pourquoi n'en rencontre-t-on pas une liste avec leur titre in extenso en tête du volume?

10. — Dans le numéro du 15 avril dernier, la *Revue Apologétique* annonçait qu'à Rome avait été fêté le soixante-dixième anniversaire de l'historien des Papes Louis Pastor. C'est à l'occasion de ce jubilé qu'a été publié un élégant volume où, sous le titre: *Portraits des*

réformateurs catholiques du XVI^e siècle, ont été réunies les pages que l'éminent savant a consacrées aux grands ouvriers de la restauration religieuse que furent Ignace de Loyola, Thérèse d'Avila, Philippe de Néri, Charles de Borromée. Déjà nous avons dit dans nos *Chroniques d'Histoire* comment dans les derniers volumes de l'*Histoire des Papes* avaient été mis en lumière les services rendus à l'Eglise par ces admirables serviteurs de Dieu. Nous n'y reviendrons pas, mais il faut féliciter les éditeurs d'avoir ainsi mis à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs ce qui jusqu'ici ne pouvait être lu que dans les volumes un peu moins accessibles de M. Pastor.

En une vingtaine de pages, le docteur Schermann a retracé ensuite la vie de l'historien. Rapide esquisse où sont complétés et précisés les renseignements qui déjà avaient été publiés ici et là : on y voit notamment comment, né à Aix-la-Chapelle et ayant passé sa jeunesse à Francfort, Louis Pastor se trouva forcé, en raison de la persécution religieuse en Allemagne, de passer en Autriche ; ici même, à cause de ses idées catholiques, il ne parvint que péniblement à conquérir à l'Université d'Innsbruck une situation à laquelle lui donnaient droit son incontestable talent et les titres scientifiques les plus sérieux. L'Institut historique autrichien de Rome, à la tête duquel M. Pastor avait été placé en 1901, prit sous sa direction une place importante. Devenu après la guerre le représentant de la République de Vienne auprès du Saint-Siège, l'historien montra par son propre exemple que bien connaître l'histoire est encore aujourd'hui l'une des qualités essentielles d'un excellent diplomate. Fidèle à la devise inscrite en tête de sa biographie : « *Vitam impendere vero* ». M. Pastor a dépensé toute sa vie au service de la vérité. La bibliographie de ses nombreux ouvrages qui suit sa biographie montre combien importante a été sa contribution scientifique. Souhaitons longue vie à l'historien des Papes. Veuille Dieu que sa grande œuvre d'où la papauté sort grandie s'enrichisse de nouveaux volumes, qu'elle accroisse si possible les titres qu'a son auteur à la reconnaissance des savants et des catholiques.

11. — Continuant leur catalogue critique des sources de l'histoire de France au XVII^e siècle, MM. Bourgeois et André ont consacré un volume entier aux journaux et

pamphlets publiés à cette époque. Ce n'est pas trop assurément; car comme ils l'établissent dans une substantielle introduction, la liberté de penser et d'écrire existe pratiquement à cette époque. Elle existe à ce point que d'aucuns se plaignent de l'extrême licence de la presse. Ne lit-on pas dans une instruction au nonce de France ce texte qui confirme la démonstration de MM. Bourgeois et André : « La licence de la presse à Paris et dans toute la France est venue à un tel excès qu'il n'est pas de chose abominable qui ne se dise contre la personne du roi ou celle de ses principaux ministres[1] ». L'historien ne peut donc négliger les journaux et les pamphlets; il doit y chercher l'âme de vérité qui s'y trouve. Mais comment se retrouvera-t-il dans cette littérature qui en bien des cas est un véritable fatras? Il lui faut un guide qui l'aide à distinguer l'utile de ce qui ne l'est pas, l'informe dans la mesure du possible des auteurs des documents, des circonstances dans lesquelles ils ont écrit, etc., etc. Ce guide excellent, il l'aura dans le présent ouvrage. Assurément, MM. Bourgeois et André n'ont pas eu la prétention de tout dire; ils ont au moins signalé les textes les plus importants. L'histoire religieuse n'a pas été négligée. N'aurait-il pas été possible toutefois de lui faire une part un peu plus large? Certaines omissions étonnent. J'ai, par exemple, été surpris de ne pas voir indiquer, à propos de la discussion provoquée par le *Libellus* de Richer en 1611[2], les ouvrages des gallicans Servin et Simon Vigor. Dans le paragraphe consacré à la polémique sur le pouvoir des rois en 1640 (p. 269), le *De concordia sacerdotii et imperii* publié par de Marca en 1640 avait sa place. Sur les débuts de la querelle janséniste, l'ouvrage de A. de Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France*[3], qui n'est cité nulle part, aurait apporté d'utiles renseignements. Ces remarques ne nous empêchent pas de penser beaucoup de bien de ce nouveau volume sur les sources de l'Histoire de France et de savoir gré à ses auteurs de l'instrument de travail qu'ils ont mis à la

1. A. Leman. *Recueil des instructions générales aux nonces ordinaires de France* (1624-1634), p. 180.
2. Signalons, p. 62, une légère erreur : C'est par le concile provincial de Sens et non par une assemblée du clergé que Richer a été condamné le 13, non le 12 mars 1612. P. 63, lire Paul V au lieu de Paul IV.
3. Louvain, 1917.

disposition des travailleurs, instrument dont les qualités apparaîtront d'autant plus qu'on l'utilisera davantage.

12. — L'ordre des bénédictins jouit à juste titre de la plus haute considération dans les milieux cultivés. Les admirables travaux de la congrégation de Saint Maur aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles ont consacré une réputation qu'avaient déjà méritée les laborieux moines du Moyen Age. Les noms de Luc d'Achéry, de Mabillon, de Martène et de Montfaucon sont familiers à ceux qui s'occupent de travaux d'érudition. Quelqu'un qui, par contre, est presque inconnu, est celui-là même qui a orienté les moines de Saint Maur vers ce champ d'action qu'ils ont tant illustré: Dom Grégoire Tarrisse, le premier supérieur général de la congrégation de Saint Maur. Aussi doit-on applaudir à la publication de sa biographie par M. François Rousseau.

C'est par un assez extraordinaire concours de circonstances que Jean Tarrisse, originaire du Bas-Languedoc, devint supérieur général d'une congrégation de bénédictions issue d'une réforme entreprise dans des abbayes de Lorraine au commencement du XVII^e^ siècle. Successivement soldat, notaire royal, Jean Tarrisse, qui avait toujours été très pieux, était devenu vers 1615 titulaire du prieuré-cure de Cesenon, dans le Languedoc. Pour se conformer aux canons de l'Eglise, il s'était fait ordonner prêtre et il menait dans son bénéfice la vie d'un moine suivant à la lettre toutes les prescriptions de la règle de Saint Benoît. Dom Didier de la Cour avait peu auparavant renouvelé la vie religieuse dans l'abbaye de Saint Vanne à Verdun et créé la congrégation de Saint Vanne et de Saint Hydulphe. De Lorraine, la réforme avait pénétré en France: en 1618 s'était tenu à Paris le premier chapitre de la congrégation de saint Maur. Bientôt Dom Tarrisse souhaita voir se renouveler la vie religieuse dans sa région: il demanda aux religieux de Saint Maur d'établir à Toulouse une maison où sous leur direction les bénédictins du Languedoc reviendraient à l'observation primitive. Quand sa prière fut exaucée, quand fut instituée à Toulouse une sorte de séminaire bénédictin, on le vit résigner son bénéfice et venir faire, sous la direction des bénédictins, un véritable noviciat; il avait alors quarante-huit ans. Son noviciat terminé, il fut aussitôt chargé de la formation des novices; peu après il allait en di-

verses abbayes pour y introduire la réforme. Son humilité, sa sainteté, sa haute idée de la vie religieuse, son intelligence et son clair bon sens le désignèrent bientôt aux plus hautes fonctions. Envoyé comme définiteur au chapitre qui se réunit à Vendôme en 1631, il y fut proclamé supérieur général.

Un des premiers actes du supérieur général fut d'incorporer à la congrégation de Saint Maur les vénérables abbayes parisiennes de Saint-Germain des Prés et de Saint Denys. Ce ne fut pas sans difficultés : des oppositions avaient surgi de la part de certains moines. Les détails dans lesquels M. Rousseau entre avec raison nous apprennent avec quelle énergie et prudence les artisans de la réforme religieuse durent travailler à l'œuvre de Dieu. Grâce à sa prudence et à son énergie, Dom Grégoire Larrisse vit son autorité peu à peu reconnue. Une des grandes initiatives du supérieur général fut d'orienter les moines réformés vers le travail intellectuel. « Il fallait à l'entrée des âges de critique et de recherche, écrit M. Rousseau, des savants chrétiens qui prépareraient l'arsenal où s'armeraient les polémistes » (p. 70). Dans la pensée de Dom Grégoire Tarrisse, les moines devaient être ces savants. A cet effet, il ne négligea rien pour la formation intellectuelle de ses religieux, leur ménageant d'excellents maîtres, leur procurant de bons livres. La bibliothèque de Saint-Germain des Prés déjà riche s'accrut de nombreux ouvrages, de livres rares, de manuscrits précieux. Comme Richelieu avait manifesté l'intention d'annexer à la bibliothèque du roi ou à la sienne la bibliothèque de l'antique abbaye de Corbie, Dom Grégoire Tarrisse prévint le premier ministre et dirigea sur Saint-Germain des Prés une partie de cette admirable collection commencée dès le VII^e^ siècle. Aux moines, Dom Grégoire Tarrisse assigna entre autres tâches celle de préparer une Histoire générale de l'Ordre ; pour les guider, il leur adressa des instructions qui montrent quelle rare intelligence il avait des exigences du travail scientifique. Les quelques extraits que M. Rousseau publie en appendice, le témoignent.

Ayant, comme il l'avait, la passion de l'autorité, le cardinal de Richelieu, devenu abbé de Cluny en 1629, aurait souhaité réunir sous son pouvoir les diverses branches de l'ordre bénédictin en France. Plan grandiose qui n'était pas pour le plus grand avantage de la vie religieuse :

n'était-ce pas compromettre la réforme entreprise et menacer de détruire des traditions d'ailleurs respectables? Saisi du projet, Dom Tarrisse ne s'y résigna pas sans objections. S'il parut l'agréer ensuite, ce ne fut qu'avec des modifications: Richelieu ne serait pas généralissime, comme il l'avait prétendu tout d'abord, mais protecteur; une congrégation nouvelle serait constituée: *Congregatio sancti Benedicti, alias Cluniacensis, et sancti Mauri.* Il ne manquait plus à cette combinaison que l'approbation pontificale: elle ne vint pas. En cette affaire, Urbain VIII ne se laissa pas conduire par des préoccupations politiques, comme le croit Dom Denis qui, comme le dit très bien M. Rousseau, se révèle dans son ouvrage: *Le cardinal de Richelieu et la réforme des monastères bénédictins*, admirateur trop partial du ministre. Le pape ne subit pas davantage l'influence espagnole; je crois l'avoir suffisamment démontré[1]. En cette affaire, il n'a eu en vue que l'intérêt de l'Eglise et de l'Ordre. Ne craignait-on pas, à Rome, avec quelque raison, il faut le reconnaître, que le cardinal ne s'arrogeât trop d'autorité sur l'Eglise de France et n'y établit à son profit une sorte de patriarcat? En définitive, l'union de Cluny et de Saint Maur, décidée en 1634, fut plus nuisible qu'utile; il fallut la rompre en 1644.

Homme de Dieu, Dom Grégoire Tarrisse se trouva en relation avec beaucoup de ses contemporains qui, comme lui, se préoccupaient de renouveler la vie religieuse. M. Rousseau nous parle de ses rapports avec le père Joseph, le conseiller intime de Richelieu, avec Saint Vincent de Paul, M. de Bourdoise. Il fut le directeur de conscience de M. Olier et par là il présida d'une certaine manière à la naissance de la Compagnie de Saint-Sulpice et aux commencements de l'œuvre des séminaires. Cette biographie très consciencieuse ajoute une page très intéressante à l'histoire de la renaissance religieuse en France au XVII[e] siècle.

13. — Le cardinal Giulio Alberoni a étonné le monde par les vicissitudes de sa fortune. D'une origine des plus modestes, on l'a vu devenir le premier ministre du roi d'Espagne Philippe V; à un pays épuisé par de longues années de guerre, il est parvenu à rendre assez de vitalité pour qu'il ait pu concevoir pour son souverain les

1. Voir notre *Urbain VIII et la rivalité de la France et de la maison d'Autriche de* 1631 *à* 1635 (Paris, 1920).

projets politiques les plus audacieux. Mais le succès n'ayant pas répondu à ses espoirs, le cardinal connut subitement les pires disgrâces : chassé honteusement de la cour d'Espagne, réduit à se cacher en Italie pour ne pas être emprisonné, il vit s'instruire son procès en cour de Rome, et peu s'en fallut que ne lui fût infligée une condamnation infamante. A-t-il mérité cet excès d'indignité? Faut-il croire à la culpabilité de celui en qui l'historien de Philippe V, Mgr Baudrillart, découvrait sinon les qualités d'un homme d'Etat, du moins un talent incontestable, un esprit hardi, un caractère énergique? C'est à cette question qu'a voulu répondre M. Arata dans ce fascicule deuxième d'une collection de travaux publiés par le Collegio Alberoni de Plaisance. A cette fin, il a étudié les nombreux documents conservés aux Archives Vaticanes dans les fonds Belognetti et Albani.

L'initiative de ce procès vint de ceux-là mêmes qu'Alberoni avait servis le plus : du roi d'Espagne, Philippe V, à qui son ministre avait souhaité faire jouer un rôle de premier plan en Europe; d'Elisabeth Farnèse que le cardinal avait conduite sur le trône d'Espagne; du duc de Parme, François Farnese, appelé dans les combinaisons de l'homme d'Etat à devenir le prince le plus puissant de l'Italie. Oubliant les uns et les autres qu'ils s'étaient prêtés aux plus ambitieux desseins aussi longtemps que la fortune avait paru les favoriser, ils n'hésitèrent pas, aussitôt qu'il fut impossible de les réaliser, à dénoncer au chef de l'Eglise comme criminel celui qui les avait imaginés pour leur avantage.

Le pape Clément XI avait eu trop à se plaindre d'Alberom pour qu'il ne se décidât pas immédiatement à entreprendre son procès. Entre la politique romaine et celle du ministère de Philippe V, il y avait eu opposition complète. La grande pensée du pontife avait été de combattre les Turcs, de les combattre par l'Autriche, la seule puissance d'Europe qui fût alors immédiatement intéressée à les repousser; Clément XI était par suite favorable à l'Autriche. Au contraire, Alberoni avait toujours été hostile au gouvernement de Vienne; l'une de ses idées maîtresses, pour ne pas dire son idée maîtresse, avait été de briser le joug allemand que le traité d'Utrecht avait imposé à l'Italie. Autant le chef de l'Eglise souhaitait que le *statu quo* ne fût pas modifié dans la péninsule afin que l'empereur eût toute liberté de

faire la guerre au sultan, autant le cardinal désirait qu'il fût changé, que l'Autriche se vît chassée d'Italie. Aussi quand la Sardaigne fut assaillie par les forces espagnoles, en 1717, au temps où Charles VI se trouvait aux prises avec les Turcs, Clément XI fut très irrité contre le ministre de Philippe V: il l'accusa d'avoir violé la promesse faite de ne pas attaquer l'empereur. Ce fut l'un des principaux griefs du pape contre l'homme d'Etat disgrâcié.

Sur l'ordre du souverain pontife se constitua une congrégation cardinalice; elle prescrivit d'instruire deux procès, l'un à Plaisance, la patrie de l'accusé, l'autre en Espagne. Le premier procès ne donna aucun résultat défavorable à l'accusé. En Espagne, comme à Plaisance, du reste, on vit s'accumuler les accusations les plus invraisemblables se rapportant les unes à la vie privée, les autres à la vie publique. Des premières, aucune ne fut retenue: à l'examen elles apparurent inconsistantes; des secondes, le plus grand nombre furent écartées. Il ne resta en définitive que celles qui avaient directement trait à la politique du ministre. Dans ces conditions, y avait-il lieu d'infliger les peines rigoureuses dont on avait tout d'abord parlé: retrait du chapeau de cardinal, incarcération perpétuelle?

De ce procès, qui était surtout un procès politique, il faut le reconnaître avec l'auteur, Alberoni aurait néanmoins été probablement la victime si Clément XI avait eu à prononcer la sentence; mais il mourut le 19 mars 1721 avant que l'instruction fût terminée. Sous son successeur Innocent XIII, la procédure se poursuivit dans une atmosphère plus sereine. Alberoni, qui avait échappé par la fuite à la prison, était rentré dans Rome pour prendre part au conclave: il y demeura avec l'autorisation du nouveau pontife; il rédigea des mémoires pour sa défense. Tout aboutit à un bref d'absolution qui fut lu dans le consistoire secret du 20 décembre 1723. L'affaire se trouva définitivement close dans les premiers jours de 1724, avec la remise solennelle du chapeau à Alberoni, qui ne l'avait pas encore reçu.

Ainsi prit fin ce procès qui pendant trois ans avait retenu l'attention des chancelleries européennes. Si Alberoni n'en sortit pas grandi, du moins il y fut lavé des injustes accusations portées contre lui. L'auteur en a retracé les diverses péripéties avec la sympathie qu'on

éprouve pour une victime de l'infortune. M. Arata n'ignore rien certes des insuffisances et des défauts de cet homme d'Etat qui eut trop l'esprit d'intrigue. Mais on comprend que le spectacle de cette disgrâce l'ait favorablement disposé à l'égard de son héros[1].

14. — Sous le titre *l'Agonie de l'Ancien Régime*, le tome premier d'un ouvrage qui sera consacré à la Révolution française, M. Gasc-Desfossés nous donne d'abord un chapitre préliminaire où sont indiquées les causes du grand bouleversement politique qui s'opéra en France, puis un exposé des institutions de l'Ancien Régime, enfin un récit du règne de Louis XVI jusqu'au 5 mai 1789. Le morceau de résistance du volume est l'étude des institutions de l'Ancien Régime. Tout à tour sont exposées l'organisation du pouvoir central, l'administration des provinces, la justice, les finances, l'armée. Vient ensuite la description détaillée des trois ordres, clergé, noblesse, tiers état, avec les distinctions qu'ils comportent. Mais au lieu de s'en tenir à l'étude des institutions telles qu'elles étaient en 1789, M. Gasc-Desfossés a cru devoir remonter jusqu'aux plus lointaines origines. Il n'y a d'exception que pour l'armée, exception dont on ne voit pas très bien la raison. Conçue sur un plan aussi vaste, cette histoire ne pouvait être qu'assez superficielle. L'auteur n'a pu utiliser que des ouvrages de seconde main. Il en a consulté de très bons et il les a mis très largement à contribution; mais il en est d'autres qu'il a malheureusement ignorés complètement. Comment, pour ne citer qu'un exemple, parler des finances de l'Ancien Régime sans avoir recours aux travaux de M. Marion? En ce qui concerne l'Eglise catholique, M. Gasc-Desfossés est animé des meilleures intentions; il réfute plus d'une calomnie. Mais que n'est-il mieux informé de son histoire et de ses institutions! Il n'aurait pas parlé de la Pragmatique Sanction de Saint Louis à l'authenticité de laquelle il n'est plus un historien qui croit. Pourquoi fixe-t-il à 1789 la Constitution civile du clergé? Le Grand Schisme d'Occident s'est terminé en 1416 et non en 1448. Par le concordat de 1801, le pape a obtenu non

1. Quelques distractions ont échappé à l'auteur : p. 7, il donne le titre d'empereur au roi d'Espagne Charles II; p. 8, le traité d'Utrecht a attribué la Sardaigne à l'empereur Charles VI et non au duc de Savoie.

pas le droit de confirmer l'élection épiscopale, mais celui de conférer l'institution canonique à l'évêque nommé, ce qui est tout autre chose. Il est fâcheux que de telles erreurs et d'autres que je pourrais encore citer déparent un ouvrage qui est appelé à rendre de précieux services à ceux qui souhaiteraient être rapidement informés sur les institutions de l'Ancien Régime.

15. — Saint Clément Hofbauer est une des grandes figures de la congrégation du Saint-Rédempteur. Arrivé à point nommé dans la nouvelle famille religieuse qu'avait constituée Saint Alphonse de Liguori dans l'Italie méridionale, il l'a transformée en une société internationale et il a ouvert à son activité d'immenses champs d'action.

Né le 26 décembre 1751, en Moravie, dans un petit village des environs de Znaim, Clément Hofbauer était de très modeste condition. Ouvrier boulanger, il s'est senti de bonne heure une vocation religieuse. A plusieurs reprises, de 1767 à 1780, il s'est rendu en Italie pour y répondre : il y a essayé la vie d'ermite, mais sans pouvoir s'y fixer. En 1780, il est à Vienne et, par un concours extraordinaire de circonstances, de généreux bienfaiteurs le mettent à même d'entreprendre les études qui le conduiront peu à peu là où le veut la Divine Providence. Afin d'échapper aux règlements tracassiers de l'empereur Joseph II qui auraient eu pour effet de retarder très longtemps sa promotion au sacerdoce, Clément Hofbauer retourne en Italie ; il gagne Rome où bientôt il devient rédemptoriste.

C'est précisément le moment où les chefs de la congrégation nouvelle songent à étendre l'action de leur société au delà des frontières de l'Italie. Hofbauer et Hübl, un compagnon de voyage allemand comme lui, qui s'est décidé après de longues hésitations à l'imiter, semblent devoir être les instruments destinés par Dieu pour les fondations rêvées. Bientôt ils sont envoyés en Autriche à cet effet. Mais les premières tentatives sont vaines : pouvait-il en être autrement en un temps où Joseph II paralysait de toute manière la vie religieuse ? Les disciples de Saint Alphonse ne se découragent pas néanmoins : puisque leur effort est vain en Autriche, ils passeront en Pologne. En 1787, ils arrivent à Varsovie et reçoivent mission de s'occuper de la colonie allemande qui y est très nombreuse. Une petite communauté se

forme à Saint-Benno, le siège d'une confrérie instituée au XVII[e] siècle pour subvenir aux besoins spirituels et matériels des étrangers. Longtemps Saint Benno sera le centre de l'activité de Clément Hofbauer. De là il partira pour visiter la Courlande, la Bohême, la Bavière, l'Allemagne méridionale, la Suisse, prêchant, confessant, cherchant ici et là à fonder des maisons de missionnaires qui seront autant de foyers d'apostolat. Ici son ministère est facilité, là il est entravé : trop souvent son action est paralysée par la pernicieuse influence des doctrines philosophiques, des idées joséphistes ; c'est aussi la guerre qui sévit entre la France et l'Autriche, le progrès des armées révolutionnaires qui paralysent son action. Pour l'aider lui arrivent des recrues d'une singulière valeur : le père Passerat, entre autres, un Français d'élite qui entrera dans la congrégation du Saint Rédempteur et sera le digne émule du saint par son extraorrdinaire activité et son zèle apostolique. En dépit de difficultés considérables, d'importants résultats seront obtenus ; une vie religieuse plus intense s'accusera dans des régions jusque-là ravagées par le mal de l'indifférence.

Les années 1807 et 1808 sont funestes pour l'œuvre de Clément Hofbauer. Les rédemptoristes sont successivement chassés de Bavière, de Suisse. En 1808, la communauté de Saint Benno elle-même est forcée de se disperser. Le saint doit se retirer à Vienne. Mais ici il retrouve un autre champ d'action ; une période nouvelle commence pour lui. Clément Hofbauer rêve d'entreprendre la conversion de l'Allemagne protestante. De précieux concours lui sont assurés dans le cercle des Schlegel où il fréquente. Comprenant combien il importe d'agir sur les dirigeants, l'apôtre s'attache à répandre les idées catholiques dans les milieux cultivés. L'Université de Vienne sera son champ d'action préféré : il y fortifiera les convictions religieuses des jeunes gens, il les mettra en garde contre les vices de l'orgueil et de l'impureté. Toutefois, son zèle atteindra toutes les clases de la société, les personnes du monde et les religieuses, les protestants comme les catholiques. A plus d'une reprise, des faits extraordinaires viendront augmenter la fécondité de son apostolat.

Il s'en faut cependant que l'ère des difficultés soit close. La vie de saint Clément Hofbauer est une lutte

constante contre les tenants du philosophisme et du joséphisme. Les uns et les autres le combattent avec acharnement et parviennent à le rendre suspect auprès du gouvernement autrichien. Mais finalement le serviteur de Dieu l'emporte. A la persuasion du pape, l'empereur accorde les autorisations nécessaires pour fonder des maisons de rédemptoristes. Le jour même où le saint mourra, le 15 mars 1820, François II signera le décret assurant aux disciples de saint Alphonse une existence légale en Autriche.

Au religieux qui avait étonné le monde par son extraordinaire activité et son invincible ténacité, à celui qui avait assuré à la congrégation du Saint Rédempteur un tel développement qu'il avait quelque droit d'en être considéré comme le second fondateur, l'Eglise a réservé les suprêmes honneurs. Béatifié le 29 janvier 1888, Clément Hofbauer fut proclamé saint le 20 mai 1909.

Cette vie pleine d'œuvres a été récemment écrite par le Père Hofer. Soucieux de faire œuvre d'historien, l'auteur n'a rien négligé pour que son récit fût aussi documenté qu'il était possible : il a puisé à toutes les sources accessibles non seulement pour mieux connaître les détails de la vie de son héros, mais encore pour décrire très exactement le milieu et les circonstances dans lesquelles Clément Hofbauer a dépensé son activité. Aussi n'est-il pas surprenant que son ouvrage ait eu le plus vif succès dans les pays de langue allemande : après deux ans, une deuxième édition en est devenue nécessaire. C'est celle que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs. Profitant de découvertes faites dans des archives privées et aux archives de Varsovie et de Coire, le Père Hofer a amélioré son texte en plusieurs points. Combien il serait à souhaiter qu'une traduction mît à la portée du public français la très intéressante biographie de ce grand apôtre de notre temps.

Lille. A. Leman

Informations

I. — Les réponses à notre Enquête

« ...Voulez-vous permettre au nouveau venu que je suis d'appuyer la deuxième réponse donnée à votre enquête — celle de l'avocat?

Comme cela est vrai! Savoir: la meilleure Apologie du christianisme serait l'Evangile vécu par les chrétiens; et, à part des exceptions trop rares, c'est, hélas! peut-être celle qui manque le plus.

Qui donc — placé, je crois, en dehors de l'Eglise — a dit ceci: « Si, vous, chrétiens, vous viviez votre doctrine, si vous viviez l'Evangile, le monde serait bientôt gagné à votre cause et converti. Il n'y aurait pas besoin d'autre apologie. »

Aussi le saint Pape Pie X aurait-il dit que le meilleur apostolat, le plus efficace, serait de travailler à former, dans chaque paroisse, un groupe d'âmes d'élite, qui seraient un Evangile vivant.

N'est-il pas vrai qu'il n'y a qu'une vraie vie chrétienne: celle en état de grâce? Et quelle distance entre cela et la réalité! Combien n'ont du christianisme que le nom, puis l'étiquette des pratiques extérieures qui ne coûtent guère à la nature, qui ne contrarient guère les passions, qui ne changent pas grand'chose aux ravages des trois concupiscences!

On prête aux protestants — des chrétiens, du reste, aussi eux — cette maxime: « Pecca fortiter, sed crede fortius. » La conduite des catholiques, de la plupart du moins — même ceux qui pratiquent — ne pourrait-elle pas se traduire par cette maxime, prise comme ligne de conduite: Pèche, si tu veux, mais reçois prudemment les sacrements, du moins à la mort.

D'une certaine façon, n'y a-t-il point quelque chose de pire que chez les protestants? Chez eux, du moins, il n'y a pas profanation des sacrements.

Et le clergé lui-même, par son attitude, ses concessions..., ne favorise-t-il point une telle mentalité? Ne veut-on point trop le nombre qui se chiffre extérieurement? Ne veut-on point trop sauver les apparences? Ne

veut-on point trop son succès personnel, humain, plutôt que le triomphe de Dieu?

Tel ce curé dont parle l'avocat.

On veut — peut-être trop avant tout — des présences à l'église, à la Sainte Table.

Peut-être trop aussi des cérémonies religieuses pour les grandes circonstances de la vie: mariage, sépulture...

Et, faut-il oser le dire, l'intérêt financier n'est peut-être pas toujours assez mis de côté.

Oh! saint Evangile de Jésus-Christ! que tu es beau dans tes principes, mais que leur vraie mise en pratique est rare en ce pauvre monde!

Et penser que parfois on se cache derrière ce pauvre extérieur de religion pour se dispenser d'une certaine philanthropie ou fraternité humaine que pratiquent à leur façon nos adversaires — du moins un certain nombre d'entre eux!

Et pourtant c'est à cette vertu de charité fraternelle que Jésus-Christ veut reconnaître ses disciples.

Quelle œuvre que cette réforme!

Je le sais bien, il s'agit là d'apologie pratique, et votre œuvre à vous est une apologie théorique. Pourtant, si vous y pouviez quelque chose de quelque façon...?

Un moyen serait peut-être de faire ressortir le plus possible les admirables vertus évangéliques qu'on trouve encore cependant — quoique en trop petit nombre — parmi les catholiques et spécialement parmi ceux et celles qui se dévouent corps et âme et leur vie entière, et sans arrière-pensée d'intérêt, aux misères si nombreuses de la pauvre humanité — ceux qu'on menace de nouveau de chasser de France, leur bien-aimée patrie!

Il y a, dans l'Eglise, de ces dévouements que la foi seule peut inspirer, et que le surnaturel peut seul expliquer.

Et cela rentrerait du reste dans l'orientation pour l'avenir d'une apologie positive... »

II. — Actualités et Documents

Action individuelle dans la lutte contre la pornographie

Observation préliminaire. — L'outrage aux bonnes mœurs n'est pas seulement une atteinte à la morale; il ne faut pas le confondre avec l'outrage à la moralité publique, tel que l'entendait la loi de 1819, qui avait une portée beaucoup plus étendue, ni avec l'attentat à la pudeur et l'outrage public à la pudeur. Dans ce dernier cas, il s'agit d'*actes* atteignant physiquement une ou plusieurs personnes déterminées et blessant publiquement leur pudeur. L'outrage aux bonnes mœurs consiste dans la *publication d'une idée obscène* par l'écriture ou la parole ou dans la représentation d'un fait de même nature par l'image ou tout autre mode de figuration: *obscénité et publicité sont donc les conditions essentielles du délit.*

C'est en vain que l'on a essayé de définir l'obscénité; législateur, congrès ou conférences, jurisconsultes ou magistrats ont échoué dans cette recherche. « L'obscène, a-t-on dit (Barbier, *Code expliqué de la presse*, t. I, p. 311, n° 362), c'est le licencieux qui s'étale brutalement, qui ne se dissimule pas sous les voiles de l'art; c'est le licencieux aggravé par la grossièreté de la forme ou par la recherche voulue de sujets, de dessins, de situations visant directement à éveiller dans l'imagination des idées malsaines et dénotant chez l'auteur l'intention perverse de s'adresser principalement à l'esprit de débauche. » Il appartient aux tribunaux de constater cette intention et de reconnaître l'existence de l'outrage aux bonnes mœurs... C'est leur rôle, en cette matière, comme en tout autre, de déterminer quelle est la limite entre ce qui est licite et ce qui est illicite.

I. Spectacles publics, Musées anatomiques, Cinémas, etc. — *Théâtre et spectacles de curiosité.* — Signaler, *à Paris*, à la Société d'action contre la licence dans les rues et lieux publics et contre la pornographie, 174, rue de l'Université, ou directement au préfet de police; *en province*, aux maires ou aux sociétés de moralité publique, le fait contraire aux bonnes mœurs (textes, gestes des acteurs, nudités). Ces autorités ont le droit d'inter-

dire les représentations dangereuses pour la moralité publique et même de fermer l'établissement; pour l'exercice de ces droits, ils ont le pouvoir d'exiger la communication préalable des programmes, livrets et manuscrits.

Les spectacles de curiosité (music-hall, cafés-concerts, cinémas, musées anatomiques, etc) sont, *en outre*, soumis au régime de l'autorisation préalable, c'est-à-dire à la censure exercée par le préfet de police et les maires; toutefois, les films cinématographiques sont examinés par le ministère des Beaux-Arts. L'établissement d'un spectacle de cette catégorie exige une autorisation administrative.

En cas d'insuccès du côté du maire, ne pas craindre d'en référer au préfet, ou même d'user du sifflet; l'expulsion de la salle et un renvoi en simple police sont toutefois à craindre.

II. Kiosques a journaux et étalages extérieurs. — Insister auprès des municipalités pour que, dans les arrêtés de concession, soit insérée une clause interdisant l'exposition ou la vente de toute publication licencieuse (*livre ou périodique, illustré ou non*, comme l'ont fait beaucoup de maires).

A Paris, les *illustrés* doivent être exposés fermés, ne laissant apparaître que la couverture. En faire l'observation aux tenanciers des kiosques. En cas de refus, signaler le fait à la Préfecture de la Seine.

Signaler les affiches obscènes ou contraires aux bonnes mœurs au procureur de la République et aussi au préfet de police ou aux maires pour les mettre à même de les saisir ou arracher.

Lorsque les protestations adressées aux personnes ayant fait placarder des affiches répréhensibles sont restées sans effet, et que les pouvoirs publics sont demeurés indifférents, des hommes isolés ou des groupements n'ont pas craint, en plusieurs endroits, de recouvrir, de lacérer ou de barbouiller en noir les affiches immorales. Le fait ne constitue ni délit, ni contravention, mais il peut donner lieu à une action en dommages-intérêts.

III. Gravures et cartes illustrées. — A Paris: si l'on remarque des *gravures immorales* exposées aux regards des passants, ou si l'on suppose qu'il en existe à l'intérieur d'une boutique, en acheter quelques exem-

plaires et les faire parvenir, avec l'indication exacte de l'adresse du vendeur, à la *Société d'action contre la licence dans les rues et lieux publics et contre la pornographie*, 174, rue de l'Université, qui interviendra auprès des autorités.

En province : soumettre les spécimens des cartes immorales aux sociétés contre l'immoralité publique qui existent dans presque tous les départements ou au délégué général de la Fédération des Sociétés contre l'immoralité publique, 17 *bis*, rue Laporte, à Bordeaux, qui pourra fournir la liste des Sociétés et leur adresse.

Débits de tabac : une lettre du directeur général des contributions indirectes, en date du 1er octobre 1901, interdit — sous peine de suppression de l'exercice du commerce — aux titulaires ou gérants de débits *d'exposer et de vendre des cartes et journaux licencieux.*

Un *avertissement* aux débitants de tabacs, avec rappel de la circulaire ci-dessus, sera sûrement efficace.

L'initiative individuelle peut aussi s'exercer utilement dans une foule de circonstances.

Exemples : *L'acheteur* de journaux au numéro obtient souvent, de la tenancière du kiosque dont il est l'habitué, la suppression, ou au moins le retrait de l'étalage des illustrés pornographiques.

Le voyageur qui remarque des journaux ou des livres semblables exposés dans une bibliothèque des gares, écrit à la Direction du réseau, qui, aux termes des cahiers des charges avec la maison Hachette, a pleins pouvoirs pour interdire l'exposition et la vente de tout écrit contraire aux bonnes mœurs. En cas d'insuccès, ne pas hésiter à faire porter la question devant l'Assemblée générale des actionnaires.

L'abonné qui proteste auprès du *journal* qu'il a l'habitude de recevoir, contre les annonces, dessins, articles froissants pour la morale, est très souvent écouté.

Le spectateur indigné par une représentation dont le texte ou la mise en scène sont contraires aux bonnes mœurs, peut user du sifflet, à ses risques et périls.

L'abonné au théâtre fait une démarche auprès du directeur.

Le cinématographe, qui introduit dans les spectacles de famille des scènes grivoises, est l'objet d'une protestation par lettre ou d'une démarche personnelle.

Le *promeneur* ,qui remarque des inscriptions ou des dessins obscènes sur des murs, des bancs, des soubassements de monuments quelconques, des compartiments de chemin de fer, etc., écrit pour signaler le fait à l'administration compétente.

Ces protestations diverses, qui sont loin d'être limitatives, ont été maintes fois couronnées de succès.

Ainsi l'initiative individuelle est d'une efficacité considérable, et trop insoupçonnée. Mais quelle ne sera pas la puissance de la protestation groupée?

Aussi est-il utile de faire appel à toutes les associations, à toutes les ligues pour qu'elles orientent leurs efforts vers cette action indispensable contre l'immoralité publique. »

Extrait du *Précis de la législation sur les outrages aux bonnes mœurs*, par P. Nourrisson, 1924, p. 7, 8, 76-78.

Le Manuel pratique des lois sociales et ouvrières

Tel est le titre d'un volume que, dans une seconde édition revue, augmentée et complétée, le Conseil général de la Société de Saint-Vincent de Paul vient présenter au public des hommes d'œuvre afin de mettre à leur disposition un commentaire pratique de tous les textes législatifs auxquels ils ont à se référer dans l'exercice de leurs fonctions charitables. Chaque jour, il arrive qu'une famille vient trouver le prêtre, le directeur de patronage, pour lui demander un avis, un conseil, que ce dernier est souvent fort embarrassé pour lui fournir; le temps, la compétence nécessaire même lui font défaut, et il est obligé, au grand détriment de l'influence qu'il pourrait ainsi exercer, d'envoyer ailleurs la personne qui était venue le consulter. Le « *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières* » est là pour parer à cet inconvénient. Etudié et rédigé par un groupe de confrères spécialement désignés du fait de leurs occupations professionnelles pour exposer clairement les notions qu'il s'agit de mettre en lumière, il permet de répondre immédiatement à la plupart des questions courantes, qui préoccupent les classes ouvrières. Il suffit donc à l'homme d'œuvre de l'avoir sur son bureau pour être en mesure de donner les renseignements et les conseils qu'on a coutume de lui demander. C'est pourquoi nous prenons la liberté de recommander très spécialement ce volume à nos lec-

teurs; quand ils le possèderont, prêtres et laïques comprendront l'avantage qu'il y a à l'avoir entre les mains, mais ils ne l'apprécieront à sa juste valeur qu'après l'avoir utilisé pour leur documentation personnelle[1].

La Paix et la Justice Scolaire par la R. P. S.

La publication du compte rendu des journées d'étude qui furent consacrées à l'examen de la R. P. S. au mois de mai 1923 reste encore de la plus grande opportunité[2]. Ce document donnera à tous ceux qui veulent étudier la question le moyen de se faire une opinion raisonnée et motivée.

Il ne s'agit plus ici d'un trop bref article de journal, ni de résumé plus ou moins fidèle d'une conférence, encore moins d'une citation tronquée. Cette forte brochure de 240 pages publie le texte intégral des rapports que des spécialistes fort compétents présentèrent au Congrès ainsi que le compte rendu in-extenso des discussions auxquelles donnèrent lieu ces rapports. On trouvera donc dans ce document la véritable pensée des promoteurs de la R. P. S. les griefs qu'ils formulent contre la législation, les solutions qu'ils proposent et les raisons qu'ils ont de croire que ces solutions donneraient à la France, comme elles ont donné à la Hollande la pacification religieuse et scolaire.

En lisant le rapport de M. Guiraud, ils constateront que la R. P. S. est une question vitale pour l'enseignement libre, qu'elle est devenue la condition nécessaire de l'exercice de la liberté d'enseignement, qu'au surplus c'est une réforme essentiellement familiale, le seul moyen d'établir la loyale et confiante collaboration de l'école et de la famille, le seul moyen d'établir en France la paix scolaire, le seul moyen aussi de mettre fin aux conflits qui mettent parfois aux prises des maîtres et des élèves et de libérer les éducateurs eux-mêmes en leur donnant la possibilité d'enseigner avec toute leur âme et le moyen d'être des éducateurs complets.

1. Le « *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières* » est en vente au prix de 7 fr. 50. Librairie G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris.

2. Compte-Rendu in-extenso des Journées d'étude organisées par le Comité d'Initiative de la R.P.S., 14 *bis* rue d'Assas, Paris, 3,50.

Le R. P. Bessières leur prouvera que la R. P. S. est possible puisqu'elle existe en de nombreux pays étrangers, partiellement en Belgique et en Angleterre, à peu près complètement en Holiande.

Le lecteur trouvera le plus grand intérêt aux pages que le R. P. Bessières consacre aux divers traités qui ont, à la fin de la grande guerre, imposé la R. P. S. à un grand nombre de nations du centre de l'Europe. En France même, des applications partielles de R. P. S. ont été faites et cela n'a pas peu contribué à acclimater chez nous cette idée de justice.

Le long et minutieux rapport de M. Edmond Chapoy fera connaître les objections — toutes les objections — qui sont opposées à la R. P. S. et les réponses, on peut dire péremptoires, que leur font les partisans de cette réforme.

Enfin, dans le rapport consacré au Comité de la R. P. S., M. Albaret expose le but et les moyens d'action de ce Comité et des groupements qui secondent son action. Il donne un aperçu de la double campagne entreprise dans le pays et, sous l'ancienne législature, au sein même du Parlement pour faire prévaloir des applications partielles de la .R P. S.

A toutes les raisons qui militent en faveur de cette réforme, les orateurs de la séance de clôture et notamment M. le Chanoine Desgranges en apportent encore d'autres tirées des conditions des sociétés modernes et des progrès économiques et sociaux les plus récents.

Au total, ce livre est riche d'idées, de renseignements et d'aperçus originaux sur une des questions les plus graves et les plus discutées de l'heure présente.

III. — Apologétique au jour le jour

La chapelle automobile

Les *Nouvelles Religieuses* du 1er novembre 1924 publient l'information suivante d'après des sources catholiques anglaises :

« La chapelle automobile, organisée pour l'évangélisation des provinces anglaises, concourt de nouveau à l'œuvre d'apostolat. La « Catholic Missionary Society », qui a eu, il y a quelques années, l'initiative de cette créa-

tion, a délégué pour la campagne qui commence deux prêtres : ils conduisent l'auto, campent la nuit dehors et préparent eux-mêmes leurs repas. Ils choisissent de préférence les régions où il n'y a pas de prêtres, ni d'églises, les petites villes isolées et les lointains villages. L'un des deux missionnaires a envoyé à *Universe* du 29 août un court récit de leurs expériences dans le Hampshire.

L'auto est construite de façon à devenir au besoin une plate-forme, où le prêtre peut dire la messe et parler à la foule. En dépit du mauvais temps, les auditeurs étaient, dès le début, assez nombreux et très intéressés par cette Eglise qui venait les chercher chez eux.

Les missionnaires sont des *semeurs*, qui veulent expliquer ce que représente l'Eglise catholique et ce qu'elle enseigne. Leur but est surtout d'éveiller une curiosité qui peut mener les esprits sérieux à faire plus ample connaissance avec le catholicisme. Quand le temps était beau, ils réunissaient un auditoire nombreux et dans un certain village où ils avaient dressé leur tente dans une prairie, ils eurent la joie de faire faire leur première communion à cinq enfants catholiques empêchés par suite de leur isolement de la faire dans leur paroisse.

Une autre fois, c'est une dame protestante, attentive aux explications des deux prêtres, qui les remercie publiquement, annonce qu'elle est maintenant convaincue que l'Eglise catholique est la seule vraie et qu'elle se dispose à y entrer avec ses enfants.

La chapelle automobile ne fait que commencer sa campagne, mais ce sont là d'heureux débuts ; des semences sont jetées dans un sol où l'Eglise catholique est inconnue ; elles pourront, à l'heure voulue par Dieu, faire lever les moissons de l'avenir. »

L'apostolat de la rue en Angleterre et aux Etats-Unis

On connaît la pittoresque coutume londonienne de parler en plein vent sur les questions les plus sérieuses. C'est ainsi qu'il existe un apostolat catholique de la rue qui obtient les meilleurs résultats. La société propagandiste qui l'exerce compte 110 orateurs, prêtres ou laïques. Parmi les prêtres, les uns appartiennent au clergé séculier, d'autres au clergé régulier : bénédictins, jésuites, dominicains. Un des plus habiles orateurs serait un juif converti, M. Jonas.

Profitant d'un voyage d'études en Angleterre, un Américain, M. Freking, participa à l'œuvre de l' « apostolat de la rue ». De retour aux Etats-Unis, il exprime l'idée qu'un pareil mode de propagande catholique réussirait parfaitement en Amérique. Mgr Kelley, évêque d'Oklahoma, qui a lui-même assisté à maintes réunions londonniennes en plein air, encourage M. Freking dans son projet, qui est d'ailleurs en voie de réalisation. Car le président actuel de l'association pour le quartier de Westminster, M. Sheed, doit conférer avec l'autorité ecclésiastique pour la formation aux Etats-Unis d'un « apostolat de la rue ».

(*La Vie catholique*, 8 novembre 1924.)

Les familles nombreuses aux Etats-Unis

Il a été répété souvent et prouvé par les statistiques dont les éléments étaient fournis par les départements français, que les familles catholiques sont les plus nombreuses, et l'on y a vu avec raison l'influence de la morale chrétienne prêchée par l'Eglise.

La même constatation a été faite aux Etats-Unis. Voici un extrait du journal *American Israelite* (cité par *America* du 6 septembre 1924) : « Les statistiques publiées récemment aux Etats-Unis montrent que la moyenne des naissances est beaucoup plus élevée chez les catholiques que chez les protestants et chez les juifs, plus particulièrement dans les hautes classes, comme on les appelle, de la société juive. Les Eglises protestantes et juives (*sic*) ont bien peu à dire au sujet de la limitation des naissances (birth control) et laissent en grande partie les individus juges de ce qu'ils ont à faire. Il en résulte que les familles juives et protestantes sont peu nombreuses et que durant ces derniers temps, on y comptait rarement plus de deux enfants. L'Eglise catholique condamne, au contraire, continuellement et sans pitié, la limitation des naissances ; il en résulte naturellement que ses membres ont beaucoup plus d'enfants que leurs compatriotes professant une autre foi. »

Consultations et Renseignements

1° Le manuel que vous désirez existe: c'est le *Précis d'histoire de l'Eglise*, par F. Mourret et J. Carreyre, tous deux de la Compagnie de Saint-Sulpice. Paris, Bloud et Gay, 1924, 3 vol. grand in-8 de XII-604, 588, 511 pages; prix: 50 francs. Contrairement, en effet, aux usages suivis jusqu'ici, l'Eglise contemporaine (1800-1924) occupe le troisième tome tout entier: on fait ainsi « mieux comprendre les événements au milieu desquels nous vivons et qui trouvent leur origine et leur explication dans des faits antérieurs, parfois peu éloignés ». J'ajoute que les auteurs ont adopté — comme l'*Histoire générale de l'Eglise*, de M. Mourret, si justement appréciée — « un plan à la fois chronologique et logique ». La disposition typographique des matières, leur choix et leur rédaction font de ce Précis un ouvrage clair et agréable.

2° Mgr Baunard n'a pas tenu, dnas la fondation des Facultés catholiques de Lille, la même place que Mgr d'Hulst dans celle de l'Institut catholique de Paris. Ses vingt ans de rectorat (1888-1908) méritent cependant d'être connus de tous ceux qui, comme vous, s'intéressent à la cause éminemment grave de notre haut enseignement. Nous nous préparons, dans toute la France, à célébrer le cinquantenaire de la loi de 1875 sur la liberté de l'enseignement supérieur. C'est le moment de lire ou de relire les excellentes biographies de Mgr d'Hulst par Mgr Baudrillart et de Mgr Baunard par M. l'abbé Léon Mahieu. Vous avez sûrement les deux beaux volumes de Mgr Baudrillart. Prenez également connaissance de celui de M. Mahieu, professeur suppléant à la Faculté de théologie de Lille: *Vie de Mgr Baunard*, Paris, de Gigord, 1924, in-8° écu avec portrait, XX-544 pages, 15 francs.

3° J'écris ces lignes au jour mémorable du 11 novembre, jour où les Allemands durent s'avouer vaincus, il y a six années. Oh! rappelons-nous ce que furent les braves à qui nous sommes redevables de la victoire, et, bien loin d'écarter les ouvrages, les biographies qui content leurs exploits et leurs souffrances, accueillons-les avec une affectueuse émotion. Continuez donc de faire lire aux jeunes gens de votre Association les livres de ce genre. Je vous signale en particulier les *Lettres et écrits du*

Capitaine H. Legangneux, in-8° de 382 p., 1924, 10 fr.; librairie Teillon, 83, rue des Saints-Pères, Paris. Chevalier de la Légion d'honneur à 26 ans, tombé au champ d'honneur, H. Legangneux joignait à un cœur d'or une volonté de fer, et c'était un croyant. Les âmes de nos jeunes gens ne peuvent que s'épurer et s'élever au contact d'un tel héros.

4° Vous avez grandement raison de vous intéresser aux « choses du Canada » : nos frères de là-bas s'intéressent tant aux « choses de France » ! Il est à souhaiter que les relations, devenues fréquentes, entre eux et nous, ne cessent de se multiplier et qu'elles restent toujours aussi cordiales. Sur les fêtes qui ont eu lieu, l'an dernier, à l'occasion du troisième centenaire de Mgr F. de Montmorency-Laval, premier évêque de la Nouvelle-France, peut-être ne connaissez vous pas le compte rendu qui vient d'en paraître, chez Gabriel-Enault, imprimeur-éditeur, Mamers : il vous plairait certainement. — Lisez pareillement Gaillard de Champris, professeur à l'Université Laval, *Monseigneur de Montmorency-Laval*, Paris, Bloud et Gay, 1924, in-12, VIII-167 pages, 6 francs. C'est un opuscule attachant et instructif.

5° Vous aimez, me dites-vous, l'Espagne, et vous lui souhaitez un avenir digne de son passé très glorieux. Pourquoi vous cacherais-je que j'éprouve les mêmes sentiments et nourris les mêmes espoirs? Tâchons donc de gagner à ce pays, si foncièrement catholique et si gravement menacé par la franc-maçonnerie internationale, les sympathies les plus nombreuses, les plus vives, les plus dévouées. Le livre récent de Maurice Legendre : *Portrait de l'Espagne*, Paris, Editions de la Revue des Jeunes, in-8 carré, X-307 pages, 8 francs, peut nous y aider. Maurice Legendre est, en France, un de ceux qui connaissent le mieux et admirent l'Espagne d'aujourd'hui comme l'Espagne d'hier, l'Espagne éternelle.

6° La question que vous me posez est assez complexe. Je ne puis que vous renvoyer au livre, sérieusement documenté, de M. Albert Reyval, de la Comédie-Française : *L'Eglise et le Théâtre*, essai historique, Paris, Bloud et Gay, 1924, in-12, XII-247 pages, 10 francs. Dans les chapitres I et II, « Le Théâtre contre l'Eglise », « L'Eglise contre le Théâtre », vous trouverez la réponse que vous cherchez. Vous trouverez par surcroît, dans les chapitres

suivants, d'utiles informations sur le Théâtre chrétien, les Auteurs canonisés, les Acteurs catholiques, et les Membres du clergé auteurs dramatiques. — Mais (et c'est très fâcheux) la ponctuation laisse fort à désirer dans cet intéressant volume...

J. Bricout.

Bibliographie

Rev. P. Siegfried. *Essentialia Philosophiae*. Philadelphia, U. S. A. The Dolphin Press 1305 Arch Street, 1924, xxx-342 pages. Prix, relié : Dollar 1,80 franco.

Comme son titre l'indique, ce petit volume d'aspect agréable prétend contenir l'essentiel d'un cours de philosophie scolastique. Cette prétention n'est pas exagérée, et l'auteur a su enfermer en ces 300 et quelques pages d'un texte à l'aise et peu serré, un résumé assez complet de l'enseignement commun : définition, thèses, preuves importantes, tout y est à l'état squelettique, mais tout y est. La disposition des matières est celle de la plupart des manuels : Dialectique et Critique, Métaphysique générale, Cosmologie, Psychologie, Théodicée, Ethique. Peut-on dire cependant que ces « *Essentialia Philosophiae* » soient un manuel et puissent suffire à une étude, même élémentaire, de la philosophie scolastique? La brièveté et la concision de l'exposé sont telles que cet ouvrage ne se suffit pas à lui-même, et demande un commentaire oral ou écrit; dans la pensée même de l'auteur, ce n'est qu'un résumé « auxiliaire de tel ou tel manuel en usage »; mais il constitue un aide-mémoire excellent, peut servir de base au cours d'un professeur et à ce titre, il rendra de grands services aux étudiants des séminaires.

La doctrine de cet ouvrage est sûre, d'un esprit thomiste modéré. A noter seulement quelques expressions malheureuses : l'objet cause d'erreur, la puissance obédentielle définie comme surnaturelle, la volonté nécessairement désireuse de la vision intuitive, etc. toutes formules qui pourraient engendrer l'erreur à cause même de leur concision.

R. P. Ehrhard, *Le phénomène de la conversion*, in-8°, 264 p., Avignon, Aubanel frères, 5 fr.

En ce petit volume, l'auteur de nombreux petits ouvrages d'apologétique et de spiritualité, a traité rapidement toutes les questions concernant l'existence de Dieu et de l'âme, le problème de la connaissance, la conversion à la foi, la seconde

conversion ou la conversion à la sainteté. C'est assez dire le nombre de problèmes touchés dans ce livre de vulgarisation, qui ne peut évidemment aller au fond des questions.

Dom Louismet, O. S. B., *Le Mystère de Jésus*, Paris, Téqui, 1924, 7 fr. 50.

Ce volume, le cinquième de la série entreprise par l'auteur, aborde le traité de la Très Sainte Humanité de Notre-Seigneur. La première partie est consacrée à des considérations préliminaires, la deuxième à l'étonnante vie humaine du Christ sur la terre, la troisième aux immenses conséquences pour le temps et l'éternité de la vie humaine du Christ sur la terre. Comme le souhaite l'auteur, ces pages aideront les lecteurs qui voudront bien les parcourir à mieux célébrer le doux Sauveur Jésus et à goûter plus de joie encore à son service.

Abbé E. Guerry, *Les principes directeurs de l'action sociale catholique*, in-8, 62 p., Syndicats libres féminins de l'Isère, 7, place Saint-André, Grenoble (1924).

Après avoir précisé « l'objet matériel et formel » de l'action sociale, l'auteur montre, à l'aide des documents pontificaux, que cette action doit être doctrinale, confessionnelle, surnaturelle. Il ne s'occupe pas des personnes; mais se tient dans la région sereine des principes.

Livres déposés aux bureaux de la Revue

L. Rouzic, *La Mère*, in-32 de VIII-254 p., Paris, Téqui, 1924, 5 fr.

L. Rouzic, *La Maison*, in-32 de X-320 p., Paris, Téqui, 1924, 5 fr.

Dom S. Louismet, O.S.B., *Le mystère de Jésus*, in-12 de 440 p., Paris, Téqui, 1924, 7 fr. 50.

Mgr Tissier, *La Doctrine de nos fêtes, I. Les fêtes de circonstance*, in-12 de 342 p., Paris, Téqui, 1924, 7 fr. 50.

Mgr Tissier, *Les femmes de bien*, in-12 de 124 p., Paris, Téqui, 1924, 3 fr.

H. Girouille, C. SS. R., *Vie du Vén. Joseph Passerat* (1772-1858), in-8° de XIV-692 p., Paris, Téqui, 1924.

Ed. Montet, *Histoire de la Bible*, in-16 de 320 p., Paris, Payot, 1924, 10 fr.

Les petites fleurs de Saint François d'Assise, trad. Ozanam, in-16 de 160 p., Paris, Payot, 1924, 3 fr.

Collection *Les Ordres Religieux*, Paris, Letouzey, 1924 : Les Filles de la Charité de Saint Vincent de Paul, in-12 de 152 p.; La Société de Marie, in-12 de 160 p.; Les Religieuses Trinitaires de Valence, in-12 de 150 p.; La Visitation Sainte-Marie, in-12 de 160 p.; chaque vol., 3.50.

Dom I. Ryelandt, *Essai sur la physionomie morale de Saint Benoît* in-12 de 96 p., Abbaye de Maredsous, 1924, 3 fr.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

L'éternité de l'enfer et la raison

(*Suite*[1].)

II. — *Raisons positives suggérant la vérité du dogme catholique*

L'apologétique de l'enfer, telle que nous la venons d'esquisser, est encore toute négative. Sans doute, à propos de la justice divine, nous avons marqué que le châtiment d'une créature, si intense soit-il et même éternel, ne pouvait réparer l'offense faite à la majesté divine et le désordre causé par le péché mortel. Mais Dieu n'est pas seulement juste ; il est miséricordieux. Et notre apologétique a fini par déclarer qu'il était possible que la miséricorde divine ne s'exerçât plus dans l'au-delà à l'égard des réprouvés, parce que la perversion radicale de leur volonté y mettait un obstacle insurmontable. Cette possibilité suffit à réfuter l'objection formulée au nom de la miséricorde.

Nous savons d'ailleurs, par l'enseignement autorisé de l'Eglise, que cette perversion radicale de la volonté des damnés est un fait que la notion de l'état de terme ne nous permet pas de révoquer en doute[2]. Mais, au

1. Voir *Revue Apologétique*, 15 janvier 1925.

2. Jusqu'où l'enseignement officiel de l'Eglise est-il engagé dans la doctrine de l'obstination des damnés dans le mal ? — Question assez difficile à résoudre, et que personne, à ma connaissance, n'a étudiée *ex professo*.

La fixité de l'état de terme, dans l'autre vie, est un dogme de foi. « *Veritas ista*, dit le card. Billot, *semper fuit in expressa atque explicita Ecclesiae praedicatione, et quanquam nulla afferri possit solemnis de ea definitio, adhuc tamen a Patribus tanquam fidei catholicae dogma vel expresse traditur, vel aperte supponitur* » (*De novissimis*, q. I, § 2).

Cette fixité implique-t-elle l'obstination de la volonté ? Saint Thomas, du moins en ce qui concerne les démons, estime que leur obstination dans le mal découle immédiatement de l'état de fixité propre à l'au-delà. Dire que les bons anges peuvent s'éloigner du bien, que les mauvais peuvent y revenir, c'est, d'après l'angélique

point de vue de la seule raison, n'aurions-nous pas, en dehors des affirmations de la foi et de l'enseignement connexe à la foi, quelques indications positives qu'il doit en être ainsi, ou tout au moins qu'il est très vraisemblable qu'il en soit ainsi?

Sans doute, il sera toujours bien difficile d'apporter un argument sans réplique en ce qui concerne la psychologie de l'au-delà. En dehors des grandes thèses de l'immortalité de l'âme et de l'existence des sanctions futures, que savons-nous d'une façon pertinente? Toutefois, ce serait trop peu estimer notre puissance d'induction, si nous avouions ici une complète ignorance. Et il semble bien que nous puissions encore, sur le sujet palpitant d'intérêt qui nous préoccupe, entrevoir par nous-mêmes quelques lueurs de vérité. S'il est juste de dire que l'évidence n'existe point en cette matière, il est certainement exagéré d'affirmer que la probabilité philosophique elle-même en est absente[1]. Et nous considérons au contraire que la seule raison est capable d'apporter une solution très vraisemblable au problème de la fixité de la volonté dans l'autre vie par rapport au bien ou au mal.

Cette solution très vraisemblable s'énonce en fonction d'une double loi qui régit les âmes séparées, loi

Docteur « *positio tanquam erronea reputanda* »; car, ajoute-t-il, « *tenendum est firmiter secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono et voluntas daemonum obstinata est in malo* » (*Sum. theol.*, Ia, q. 64, a. 2). Faut-il en dire autant de la volonté des hommes élus et réprouvés ? L'unanimité des théologiens ne permet pas l'opinion négative sur *le fait même* de la confirmation dans le bien de la volonté des uns et de l'obstination dans le mal de la volonté des autres.

Mais il semble qu'on puisse discuter sur *la raison dernière* de l'obstination des damnés. S'il semble plus probable d'affirmer avec les thomistes que cette raison doit être cherchée dans la nature même de la psychologie des âmes séparées, de telle sorte que Dieu ne donne point la grâce du repentir efficace aux damnés, uniquement parce que les damnés sont naturellement incapables de la recevoir et d'en profiter, il reste encore loisible d admettre que le fait de l'obstination est provoqué par Dieu, lui-même rejetant loin de lui l'âme réprouvée et lui refusant toute grâce de conversion. Si l'on se range à ce dernier point de vue, l'apologétique de l'Enfer devient plus difficile. On le trouve cependant exposé par le professeur Sanda, dans sa *Synopsis theologiae dogmaticae specialis*, Fribourg-en-Br., 1923, t. II, § 347.

1. C'est la thèse énoncée mais non démontrée, du P. Romeyer, dans le récent fascicule paru du *Dictionnaire pratique des Connaissances religieuses*, col. 204.

psychologique de la connaissance et de l'amour, loi physique de la durée.

1. *Fixité de la volonté des damnés dans le mal, en raison de la loi psychologique de la connaissance et de l'amour chez les âmes séparées.* — Par elle-même, la fin *dernière* est la raison de tous nos vouloirs, de tous nos désirs, de toutes nos recherches délibérées. En effet, par là même que nous choisissons un bien comme notre fin dernière, nous considérons ce bien comme aimable par dessus toutes choses, puisque nous n'aimons, nous ne désirons, nous ne recherchons les autres biens qu'en vue d'obtenir ce bien suprême. Donc l'amour que nous accordons au bien choisi par nous comme notre fin dernière est un amour de soi irrévocable et définitif. Il ne pourrait, en effet, être modifié qu'en raison d'un bien supérieur, aimé et recherché avec plus d'amour encore. Or, par définition même de la fin dernière, ce bien supérieur, cet amour plus grand sont une pure contradiction, la fin dernière étant le bien suprême et l'amour de cette fin ne laissant place à aucun autre amour plus fort.

Et cependant, au cours de cette vie mortelle, nous sentons notre volonté mobile et versatile, non seulement par rapport aux moyens, mais même par rapport à la fin dernière. Nous le constatons souvent par la triste expérience que nous faisons de nos faiblesses, de nos fautes, de nos crimes. L'amour de Dieu fait place à l'amour du mal, c'est-à-dire, en définitive, ainsi qu'on l'a déjà dit, à l'amour du moi. Et puis, le remords, le repentir et la pénitence ayant touché notre cœur, notre volonté, prévenue d'ailleurs et aidée par la grâce, se ressaisit, se retourne sincèrement vers Dieu et se convertit. Cette mutabilité de la volonté humaine par rapport à la fin dernière s'explique par les conditions de notre vie psychologique sur la terre. Ici-bas, en effet, notre intelligence et notre volonté ne sauraient exercer leurs opérations sans le concours du corps, auquel l'âme est unie : non certes que le corps fournisse un organe à la pensée ou au vouloir ; mais parce que le

vouloir est consécutif à la pensée et que celle-ci est en étroite dépendance de la connaissance sensible qui en est, sur cette terre, la condition préalable. *Nil volitum, misi praocognitum; nil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* Ainsi, dans les conditions de notre vie psychologique présente, nous ne pouvons aimer notre fin dernière que sous l'aspect où elle est conçue par notre intelligence; et notre intelligence ne peut se former une idée du bien suprême que par voie d'abstraction; et nous aboutissons ainsi à ce *bonum in communi* qui se trouve être la raison nécessaire de tous nos vouloirs et de tous nos désirs; qui, objectivement, s'identifie avec Dieu, mais que, subjectivement, nous n'identifions pas toujours avec ce vrai bien suprême de l'homme. Car, est-il rien de plus muable, de plus changeant que les impressions, les mouvements, les connaissances sensibles? Et donc, tant que les conditions psychologiques de la vie présente demeurent, demeurera en nous la possibilité de changement dans nos estimations du bien suprême et dans nos choix de la fin dernière. Tributaire des sens, participant pour autant de la versabilité propre à la nature corporelle, toujours en dépendance de l'idée vague et confuse du bien en général, notre libre arbitre trouve, dans l'indétermination même de ce bien en général, un champ quasi illimité aux variations possibles de ses choix. Pour fixer ici-bas notre volonté dans un choix déterminé, il faudrait « une disposition particulière de la nature lui faisant désirer ceci ou cela comme ayant le caractère de la félicité suprême et de la fin dernière... Mais de telles dispositions sont essentiellement muables, tant que l'âme est unie au corps. En effet, si nous recherchons quelque chose comme notre fin dernière, cela vient quelquefois de ce que nous y sommes disposés par une passion qui passe vite; ce qui fait que le désir de la fin se détruit facilement... D'autres fois, c'est une habitude qui nous dispose à désirer comme fin un bien ou un mal; et il n'est pas facile de détruire cette disposition; aussi, un tel désir de la fin persévère avec plus de ténacité,...

et cependant cette disposition habituelle peut encore se détruire pendant la vie[1] ».

Mais il n'en est plus de même dans l'autre vie. Aussitôt que l'âme est séparée du corps, elle reprend les conditions normales de l'activité propre aux esprits, activité indépendante de toute opération sensible et procédant par voie non d'abstraction, mais d'intention. Ainsi les esprits ne connaissent pas le bien *in abstracto*, ils ne s'attachent pas au bien suprême à travers les biens périssables et changeants d'ici-bas ; ils ne choisissent pas leur fin dernière sous l'influence des passions ou des habitudes ; d'un seul acte d'intelligence et de volonté, qui épuise du coup leur puissance d'activité quant à la fin dernière, ils s'arrêtent au bien qu'ils conçoivent comme cette fin et s'y attachent sans changement ultérieur possible[2]. Ce bien est un bien concret, et l'amour par lequel ils s'y attachent est immuablement le principe premier de tous leurs désirs, de tous leurs vouloirs. Telle fut la psychologie du premier acte délibéré par lequel les anges, au commencement du monde, s'attachèrent comme à leur fin dernière, les uns à Dieu, les autres à l'excellence de leur propre moi. Cet acte les fit entrer dans l'état de terme et leur gloire comme leur déchéance fut acquise définitivement. Il en est de même de l'âme, après la mort ; il en sera encore de même de l'âme après la résurrection générale, l'âme demeurant alors exempte de sujétion par rapport au corps. Dans l'au-delà cesse pour notre âme « toute variabilité relativement à l'objet qu'elle aura placé au sommet de ses affections et aimé par-dessus tout. Alors, l'amour de cet objet devient l'immuable pivot de son libre arbitre, et cet objet lui-même, le pôle fixe vers lequel restent désormais tendues toutes les puissances de son vouloir. De là, le principe énoncé par saint Jean Damascène, et passé depuis axiome de la théologie : Que la mort est pour l'homme ce que le premier acte déli-

1. S. Thomas, *Sum C. Gentes*, l. IV, c. 95.
2. Id., *Sum theol.*, I, q. 64, a. 2.

libéré a été pour l'ange » (*De fide orth.*, l. II, c. 4)[1]. Quel peut être le bien suprême auquel s'attache définitivement l'âme réprouvée en abandonnant son corps? Entendons ici la leçon du maître que nous venons déjà de citer : « Quand nous disions que l'âme du réprouvé, à sa sortie du corps, reste à jamais immobilisée dans la disposition de volonté où la trouve le coups de la mort, assurément il ne pouvait être question de l'attache aux biens qu'elle convoitait en cette vie mortelle, et dont l'appétit sera passé sans retour : plaisirs charnels, commodités des richesses, fins particulières de la luxure, de l'avarice, de l'orgueil mondain, ou de toute autre passion d'autrefois, de quelque nom qu'on la nomme, et à quelque catégorie qu'elle appartienne. Mais nous parlions de ce qui était la raison et la racine première de ces attaches au péché. Mais nous parlions de l'adhérence à la chose aimée par-dessus tout, à la chose dont l'amour se subordonnait tous les mouvements du cœur et était comme le pivot sur lequel tournait le libre arbitre en ses diverses et multiples déterminations. Cette chose dans le réprouvé, c'était le *moi*; le moi érigé en fin dernière de l'existence; le moi à satisfaire, même au mépris de Dieu, de sa loi, de ses préceptes, de ses commandements; le moi constitué maître et seigneur aux lieu et place de Celui qui nous avait créés pour le louer, le révérer et le servir; le moi, enfin, devenant après la mort le motif exclusif d'une pénitence pareille à celle de l'impie Antiochus quand, sous l'étreinte du mal terrible dont il allait mourir, il regrettait, non en raison de la faute, mais uniquement de la peine, les monstrueux excès de son règne.

« On connaît le mot célèbre de saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu* : « Deux amours ont fondé deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Le premier a fait la cité du mal, du désordre, de la confusion, de l'infernale Babylone; le second, celle de l'ordre, de la paix,

1. Card. Billot, *La Providence de Dieu...* dans *Etudes*, 1923, t. 176, p. 402-403.

de l'éternelle Jérusalem[1]. » Voilà les deux amours suprêmes, contrairement opposés entre eux, auxquels respectivement se subordonnent tous les autres. Voilà aussi les deux fins dernières, entre lesquelles nous avons à choisir en la vie présente. D'une part, Dieu placé dans nos affections au-dessus du moi, et conséquemment au-dessus de toutes choses, fin dernière de la vertu. De l'autre, le moi mis au-dessus de Dieu, idole indûment adorée, indûment obéie, indûment servie, fin dernière du vice et du péché. Que maintenant survienne la mort, et quelle que soit celle de ces deux fins à laquelle l'âme est alors adhérente, elle y reste, disons-nous, fixée, et par la nature, et par la force même des choses, pour l'éternité. Et comme c'est de la fin dernière à laquelle s'ordonnent nos actions, que dépend toute la bonté ou malice de la volonté, il en résulte *ipso facto*, pour les uns, une définitive obstination dans le mal ou désordre moral, et, pour les autres, une confirmation, définitive aussi, dans le bien, dans la beauté de l'ordre, avec l'heureuse impossibilité d'en jamais sortir[2]. »

De ces premières considérations sur la loi psychologique de la connaissance et de l'amour chez les âmes séparées relativement à la fin dernière, nous pouvons déjà dégager deux conséquences, en ce qui concerne l'apologétique de l'enfer éternel : 1° L'éternité des peines est *conséquente* à l'éternelle dépravation de la volonté réprouvée ; 2° L'obstination de la volonté réprouvée dans le mal est la *cause*, et non l'effet de l'absence de miséricorde de Dieu à son égard.

2. *Fixité de la volonté des damnés dans le mal, en raison de la loi physique de la durée dans l'au-delà.* — Mais faut-il aller plus loin encore, et trouver dans la loi physique de la durée de l'au-delà une nouvelle raison positive de l'impossibilité de la pénitence et du pardon pour les damnés? Nous pensons qu'on peut encore s'avancer jusque là. La durée des esprits et

1. S. Augustin, *De Civ. Dei*, l. XIV, c. 28, P.L., t. XLI, col. 436.
2. Card. Billot, art. cité, p. 397-398.

de leurs opérations ne peut être mesurée par le temps. La mesure de la durée dans l'au-delà c'est, disent les théologiens, l'*éviternité*. « L'éternité, écrit saint Thomas[1], étant la mesure de l'être permanent, moins un être est permanent, moins il est éternel. Or, il est des choses tellement changeantes, que leur être même est un sujet de changement perpétuel ou même consiste essentiellement dans le changement : la mesure de tels êtres est le temps. Ainsi le temps mesure le mouvement de tous les êtres corruptibles. D'autres êtres s'éloignent moins de l'être permanent; ils ne sont essentiellement ni changement, ni sujets à changement; et toutefois à ce fond permanent de leur être peut être joint, soit en acte, soit en puissance, certaine variation. Ainsi en est-il... des anges, dont l'être est immuable, quoiqu'ils soient changeants dans l'usage qu'ils font de leur liberté aussi bien que sous le rapport des idées, des affections et des lieux. Or, l'être dont l'éternité est la mesure ne change pas et n'est susceptible d'aucun changement. Ainsi, le *temps* comporte un « avant » et un « après »; l'*éviternité* n'a, en soi, ni « avant » ni « après », mais cet « avant » et cet « après » peuvent lui être joints accidentellement; l'*éternité*, elle, n'a ni « avant » ni « après »; elle est même incompatible avec l'un et avec l'autre. »

La seule raison suffit à nous faire comprendre qu'un esprit pur est, en son essence, immuable. Sa nature, en effet, étant acte pur, ne comporte aucune puissance passive, capable d'amener en lui un changement quelconque d'ordre substantiel. C'est l'immutabilité complète, et, par conséquent, pour la nature spirituelle, pas de succession possible, pas d'avant ni d'après, c'est, dès l'instant où elle est créée par Dieu, un présent que l'on peut bien qualifier d'éternel. Aussi saint Thomas n'hésite-t-il pas à déclarer que, « dans un ange, par rapport à son être absolument considéré, il n'y a pas de différence entre le passé et l'avenir... Quand nous disons d'un ange qu'il existe, ou

1. *Sum. theol.*, Ia, q. 10, a. 5.

qu'il a existé, ou qu'il existera, notre intelligence donne à ces expressions des sens divers, parce que nous ne concevons l'existence des anges qu'autant que nous la comparons aux diverses parties du temps[1]. » D'autre part, la raison autant que la foi nous font comprendre que cette immutabilité essentielle n'est pas toute la mesure de la durée des esprits. Un esprit pur ne peut tout comprendre d'un seul acte de son intelligence ; il peut recevoir de Dieu des illuminations successives, des missions diverses, etc... Et, pour nous en tenir à ce que nous enseigne strictement la révélation, nous savons que l'ange, si immuable soit-il en sa nature, a cependant pu s'attacher librement à Dieu ou pécher, entrer dans la béatitude ou être précipité en enfer. Les démêlés de saint Michel et de l'ange protecteur des Perses (Dan., x, 13, 20) manifestent avec évidence l'existence de volontés successives chez les purs esprits. L'annonciation fut aussi un instant spécial dans l'existence de l'archange Gabriel. Donc, à côté de l'immutabilité substantielle, il faut reconnaître, chez les esprits, la coexistence d'actes, distincts les uns des autres, et par conséquent successifs, quoiqu'ils ne comportent pas en soi cette succession *continue* qui est la marque caractéristique du temps. S'il s'agit, en effet, d'actes purement spirituels sans relation aux choses matérielles, il faut bien reconnaître qu'ils se succèdent entre eux sans aucun lien commun qui soit la mesure d'une durée continue véritable. Les théologiens ont dû inventer un terme latin pour exprimer cette discontinuité dans la succession d'instants en soi indivisibles, le *tempus discretum*[2].

Ainsi donc, l'éviternité peut, avec saint Thomas, se définir : « *La durée d'un être immuable substantiellement et accidentellement soumis à des changements.* » Gardons-nous cependant, lorsque nous parlons d'immutabilité *substantielle*, d'entendre que, dans l'éviternité, l'immutabilité ne concerne que la substance de l'esprit et non ses opérations. Aussi bien, la nature

1. Id., *ibid.*, ad 3.
2. Cf. S. Thomas, *In II Sent.*, dist. 2, q. I, a. 1, ad 4

se manifeste par ses opérations et on aurait quelque peine à se figurer une nature, fixée par l'immutabilité de l'être dans un éternel présent, et dont toutes les manifestations seraient soumises au changement ou comporteraient une succession d'instants réels. Une opération spirituelle peut donc être elle-même substantiellement immuable et comporter des variations accidentelles.

Nous en avons, dans le monde des esprits, un exemple frappant dans la connaissance naturelle[1] que les anges ont d'eux-mêmes, de Dieu et des créatures.

En effet, la connaissance que l'ange possède de lui-même et l'amour qui suit cette connaissance, sont constitués par un acte unique, n'admettant, sous le rapport de la connaissance et de l'amour de soi-même, aucune puissance et, partant, aucun changement. L'ange est toujours en acte de se connaître et de s'aimer. « Etant immatériel, écrit saint Thomas, l'ange est, par son essence, forme intelligible toujours en acte ; et donc, par son essence, il se connaît et, par voie de conséquence, s'aime toujours en acte[2]. » Toutefois, à cette connaissance d'ordre naturel sont jointes d'autres connaissances du même ordre, mais qui, provenant d'une science infuse par Dieu (laquelle ne saurait être toujours en acte par rapport à son objet intégral), amène nécessairement dans l'esprit angélique, à côté de l'immutabilité dans la connaissance et l'amour de soi, certains changements accidentels dans la connaissance et l'amour des autres créatures. Ainsi se vérifie, pour cet ordre d'opérations, la caractéristique de l'éviternité. D'où il suit que l'acte par lequel l'ange se connaît et s'aime lui-même est mesuré par l'éviternité : perpétuel et immobile présent, joint à des variations accidentelles.

Ces variations accidentelles, avons-nous dit, concernent la connaissance et l'amour que les anges peuvent avoir naturellement des autres *créatures*. En ce qui

1. La vision intuitive est mesurée par l'éternité participée, d'après l'opinion commune des auteurs.
2. *Sum. theol.*, Ia, q. 56, a. 2.

concerne, en effet, la connaissance naturelle et l'amour naturel *de Dieu*, il faut raisonner comme pour la connaissance et l'amour qu'ont d'elles-mêmes les substances séparées. N'est-ce pas par son essence même que l'ange connaît Dieu, en tant que cette essence est l'image de Celui qui l'a faite ; c'est en s'aimant soi-même que l'ange est irrésistiblement porté vers Celui qui est la raison suprême de tout bien, et qu'il aime naturellement plus que lui-même[1]. Et donc, se connaissant et s'aimant toujours en acte, l'ange connaît Dieu et l'aime toujours actuellement[2]. L'acte de connaissance et d'amour de Dieu est encore mesuré par l'éviternité.

Mais ce n'est pas tout. L'immobilité qui affecte ces actes de connaissance et d'amour affecte aussi les actes par lesquels l'esprit, dégagé de tout lien du corps, prend connaissance de sa fin dernière et s'y attache. Cette fin dernière devrait toujours être Dieu, surnaturellement connu et aimé. Mais tous les anges n'ont pas choisi Dieu pour leur fin dernière. Elevés à l'ordre surnaturel, un certain nombre d'entre eux ont préféré refuser le don de Dieu et trouver en eux-mêmes toute la raison de leur perfection et de leur bonheur. Ils se sont donc substitués à Dieu, fin surnaturelle, qui leur était proposé. Et l'acte de connaissance complaisante qui leur a dicté leur choix, non moins que ce choix lui-même, appartiennent à cette catégorie d'opérations irrévocables que l'éviternité seule peut mesurer. La fin dernière étant la raison d'être de tous les autres choix, son choix — nous l'avons déjà dit — ne peut plus être remis en question

1. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. 60, a. 5.

2. L'amour *naturel de Dieu*, souverain bien, subsiste chez les démons, mais ce tamour est un acte *indélibéré* de leur volonté ; cf. S. Thomas, *Sum theol.*, I, q. 64, a. 2, ad. 4 ; *Compendium Theologiae*, c. 174. Les souffrances de peine du dam résulteront précisément de ce déchirement intérieur de l'esprit réprouvé, porté, d'une part, irrésistiblement par toutes ses tendances naturelles vers la béatitude (et c'est sous cet aspect qu'il aime Dieu plus que lui-même d'un acte d'amour indélibéré) et d'autre part obligé par son obstination même dans le mal de se détourner de ce Dieu qui est l'unique source de béatitude et seul pourrait satisfaire son désir intense de bonheur.

chez les esprits qui, plus près de Dieu, par la perfection même de leur nature, parviennent directement et sans intermédiaire au principe premier de toute connaissance et de tout vouloir.

Ce que l'on vient de dire des *anges* doit s'appliquer aux *âmes séparées* du corps. Ces âmes sont dans une situation identique à celle des anges quant à la durée qui les mesure. Et la résurrection générale, qu'on nous permette de le répéter ici, ne modifiera pas substantiellement cette condition, puisque l'âme, après la mort, est à tout jamais libérée de la sujétion du corps. L'acte par lequel l'âme se fixera dans sa fin dernière et s'y attachera sans retour possible est donc mesuré par l'éviternité. Ainsi le choix et l'amour de la fin dernière seront un acte toujours présent, sans qu'un instant puisse se présenter jamais dans un avenir quelconque, où l'âme pourrait rétracter son premier choix. A l'impossibilité morale de modifier le choix de la fin dernière en raison de la psychologie des âmes séparées, se joint ici une impossibilité physique. La volonté « n'aura plus le temps » de se reprendre. Et si l'âme pécheresse entre dans son éternité, attachée à sa faute et détournée de Dieu, il lui serait physiquement impossible, même si la grâce de Dieu lui était offerte, de faire pénitence.

*
* *

Ces explications nous font voir l'enfer sous un aspect qu'on a trop souvent tort de négliger. Car cet aspect, d'une part, répond à la nature même des choses, et, d'autre part, nous fait comprendre que la raison dernière de l'éternité des peines ne doit pas être cherchée du côté de Dieu, mais du côté de l'obstination de la volonté réprouvée et de l'impossibilité absolue où elle se trouve de se dégager du mal.

N'est-ce pas là la réponse péremptoire à toutes les objections formulées au nom de la bonté, de la justice, de la miséricorde de Dieu ? « *Dieu est trop bon pour me damner* », clame-t-on sous mille formes diffé-

rentes. Eh! oui, Dieu est trop bon pour damner les hommes qu'il a créés pour le ciel et pour le salut desquels, dans un excès d'amour, il a envoyé son propre Fils sur la terre. Mais quel moyen de tirer de l'enfer ceux dont l'existence, dont la volonté sont immobilement fixés dans l'éternel présent du péché ? « La peine des damnés, dit saint Thomas, ne serait pas éternelle s'il y avait possibilité de tourner leur volonté vers le bien. *Il serait inique* de punir perpétuellement, là où il y aurait bonne volonté. Donc, il est impossible de ramener au bien les âmes des damnés. » Pesons toute la force du raisonnement : ce n'est pas seulement parce que leurs volontés sont immobiles dans le mal que les damnés seront éternellement châtiés, mais c'est *parce qu'elles ne peuvent plus être mobiles vers le bien*. Impossibilité morale et psychologique et pardessus tout, impossibilité physique de recevoir une grâce de conversion : voilà le dernier mot de l'enfer éternel[2].

A. MICHEL.

1. *Sum. C. Gentes*, l. IV, c. 93.

2. Sans doute, Dieu, *de puissance absolue*, pourrait changer la volonté des damnés et la ramener au bien. Saint Thomas le reconnaît expressément dans le *De Malo*, q. 16, a. 5, ad 13um Mais cette intervention de la toute-puissance divine impliquerait (ce qui n'est pas absolument contradictoire) le bouleversement de l'ordre naturel des agents créés (et cela est contraire à la sagesse et à la justice divines). Tout notre raisonnement vaut donc en considération de ce que Dieu peut faire uniquement *de puissance ordonnée*, comme on dit dans le langage de l'Ecole. De puissance absolue, Dieu pourrait annihiler l'âme des pécheurs morts impénitents : nous sommes cependant certains qu'il ne le fera pas ; car ce serait agir contrairement aux lois de la Providence. Nous sommes tout aussi assurés qu'il ne modifiera point l'obstination de l'âme damnée, fixée dans l'acte, perpétuellement présent, de son péché.

L'Epître aux Galates

Le Commentaire de l'*épître aux Galates* de M. Loisy publié en 1916 a reçu sa première réfutation dans la *Revue biblique* de janvier-avril 1917 de la main du P. Lagrange, qui depuis a publié à son tour un commentaire de l'épître, consciencieux et complet, à son ordinaire. On ne se douterait guère à lire la réponse calme et charitable du savant exégète dominicain, qu'il réfute un réquisitoire violent et passionné, dont la manière rappelle parfois l'histoire des querelles religieuses du grand siècle par Voltaire dans son *Siècle de Louis XIV*. Les événements ont sans doute leurs causes profondes dans la psychologie de leurs protagonistes ; mais, comme rien n'est plus caché qu'une âme dans un corps, rien n'est plus hasardeux aussi que de chercher à deviner d'après certains actes les intentions des cœurs. Chacun les interprète avec plus ou moins de bienveillance, selon le parti auquel il appartient, et il est rare que, surtout en matière religieuse, l'historien ne soit pas de quelque parti ; le prétendu « critique » de nos jours, comme le narrateur selon l'idéal de Fénelon, encore qu'il se vante de pratiquer en son domaine l'impartialité du mathématicien en ses calculs, paraît de plus en plus, surtout quand il est mythologue, un mythe lui-même. Pour Voltaire, Bossuet, dans sa lutte contre Fénelon, était jaloux d'un jeune rival en éloquence et Fénelon, dans sa lutte contre Bossuet, se laissait gouverner par une passion inconsciente pour une prophétesse qui flattait à la fois son orgueil et ses sens. Est-ce de l'histoire ? Non, mais de la psychologie malsaine, de la psychologie de jugement téméraire.

Pour M. Loisy, saint Paul fut un visionnaire incapable de raisonner, très fier des opinions radicales qui germaient dans son cerveau échauffé et s'objectivaient

sous forme d'images ; ne tolérant pas la contradiction, et ne se souciant jamais d'écouter un adversaire pour essayer de comprendre sa pensée avant de lui répondre. Lors de la formation de l'Eglise chrétienne, qui remonte à un « ouvrier de village enthousiaste », illuminé lui-même, dont la pensée ne s'est jamais portée vers elle, mais uniquement vers la fin du monde prochaine ; les disciples, autres illuminés qui n'ont pas cherché à comprendre l'illuminisme du Maître, ont suivi, chacun le sien selon les circonstances, sans prendre le temps de se contrôler ou de se donner des démentis, marchant toujours devant soi avec l'inconscience et la force de la folie ; quand enfin ils se sont trouvés de sens rassis, les événements ayant donné raison à la folie la plus forte, celle de saint Paul, c'est elle qui a prévalu.

Est-ce de l'histoire ? Non, mais de la psychologie malveillante, à la Voltaire, et de la haute fantaisie. Citons, pour ne pas être taxé d'exagération : « Ce serait méconnaître entièrement l'esprit des premiers chrétiens, écrit à propos de la dernière Cène M. Loisy[1], (que de croire) que saint Paul aurait dû rejeter sa vision (c'est-à-dire l'imagination qu'il s'était faite par autosuggestion du dernier repas de Jésus) parce que les anciens disciples ne le lui avaient pas raconté en cette forme, et comme si le récit de Paul, supposé qu'il soit venu à la connaissance de Pierre ou de quelque autre témoin, aurait dû provoquer un démenti formel, qu'on se serait fait une obligation de répandre dans toutes les communautés. Nul ne songeait à tenir deux registres d'enseignement chrétien, l'un pour les souvenirs évangéliques, l'autre pour les révélations de l'Esprit ». Et voilà réfuté d'avance Mgr Batiffol[2] qui essaie de démontrer qu'on pratiquait l'Eucharistie dans l'Eglise de Rome avant la venue de saint Paul, puisqu'il avoue ne l'avoir pas fondée, et qu'on ne comprend pas comment un rite qu'on prétendait tenir du Christ a pu être modifié dans son essence par le fait de la

1. Les Evangiles Synoptiques, I, p. 532, note 1.
2. Batiffol, *L'Eucharistie*, 6e édition, p. 147.

vision d'un seul, ou pourquoi on croyait le tenir du Christ, quand on le tenait en réalité de saint Paul.

«L'expérience de l'Esprit, explique M. Loisy dans son commentaire de l'*Epître aux Galates*[1], ne se distingue pas pour (Paul) des transports de l'enthousiasme, du parler en langues, des effets miraculeux, c'est-à-dire que cette expérience est fortement teintée d'illuminisme et non seulement d'une grande exaltation, mais d'une certaine aberration mentale ». « S'ils ont traité le Maître de fou et de possédé, dit à peu près Jésus à ses apôtres, ils n'épargneront pas les disciples ». « Toute sa discussion, apprécie notre logicien à la Voltaire, n'est que mirage fantastique et jeux de mots... La mentalité de Paul n'est pas celle de l'homme cultivé qui fonde ses déductions sur des expériences réelles; c'est à certains égards celle du primitif (le primitif est le sauvage, lequel est aussi le véritable Adam, c'est là un article du Credo de la prétendue critique) dominé par ses impressions, qui prend pour réalités les images qui se heurtent dans son cerveau, distingue mal de la chose l'idée ou le mot, la partie du tout, l'individu de l'espèce, le particulier du général; voit dans un épi toute la moisson et dans une goutte d'eau la pluie »[2]. Platon a peut-être été un primitif de ce genre; en tout cas, les anti-primitifs, les « cultivés », qui ne confondent pas la partie avec le tout, quand il s'agit des réalités spirituelles, sont ces hommes doués d'une raison purement matérielle, dont parle Pascal, et dont l'âme jetée dans un corps (il pourrait dire « bloquée ») y trouve nombre, poids et mesure, (les trois catégories mathématiques de la matière) « croient cela et ne peuvent croire autre chose »; aveugles qui ne pourront voir que lorsque la matière épaisse dans laquelle leur âme est ensevelie, sera enfin tombée. Comment discuter avec de pareils critiques si sûrs d'eux-mêmes ? Ils font songer à ces juges-bourreaux qui, sommant Jésus de dire s'il était

1. *L'Epître aux Galates*, p. 44.
2. P. 142.

le Christ, l'entendirent répliquer : « Si je vous interroge, vous ne me répondrez pas, si je vous réponds, vous ne me croirez pas ; mais vous verrez un jour le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel »[1]. Jusqu'à ce que leurs yeux soient enfin ouverts, mais trop tard, au jour de la justice, la dialectique la plus puissante sera sans résultat, fût-ce celle de l'Homme-Dieu, ou celle de Socrate qui essayait comme lui d'accrocher son interlocuteur par des interrogations et de l'amener par la chaîne dorée de sa bouche à l'assentiment proposé, quoique d'une manière infiniment moins rapide, fulgurante et sûre.

Citons toujours, malgré notre répugnance : « Au vague d'une pensée enfantine se joint la fièvre qui agite l'esprit du visionnaire et multiplie en hâte les raisonnements sans en discuter le point de départ »[2]. « On voit Pascal, que vous êtes malade », notait Voltaire en lisant les *Pensées* qu'il était radicalement incapable de comprendre.

Mais voyons ce point de départ du raisonnement que saint Paul ne prend pas la peine de discuter, parce qu'il suppose qu'il est acquis chez tous les chrétiens sincères, et que les « faux frères » eux-mêmes, ces Pharisiens du royaume de Satan entrés dans le royaume de Dieu pour espionner, doivent faire semblant de l'admettre. Pour l'Apôtre qui est dans la bataille, c'est que la grâce, et donc le salut, n'est donnée qu'à la foi au Messie, non à l'observation matérielle d'une loi toute extérieure, la justice vraie par définition étant intérieure. Pour M. Loisy, qui est loin des événements

1. Luc, xxii, 67-69.
2. P. 106. « La nouvelle thèse (celle de M. Loisy) écrit le P. Lagrange (R. B. loc. cit., p. 141)... en réalité n'est point nouvelle. Si l'on fait abstraction des opinions de saint Jacques et de l'attitude antérieure des judaïsants d'après les Actes, cette manière de caractériser les judaïsants que Paul combat dans l'Epître aux Galates, est précisément celle à laquelle le P. Cornély a donné droit de cité dans l'église catholique ». Il va sans dire que ce n'est pas celle du P. Lagrange, qui, admettant la confusion du second voyage de Paul à Jérusalem mentionné par l'épître avec le troisième indiqué par les Actes, va chercher comme étant de vraise judaïsants attardés après le décret de Jérusalem des Ebionites locaux, c'est-à-dire déjà installés dans le pays des Galates. Comment étaient-ils déjà là ?

et ne les voit qu'à travers des textes incomplets, transfigurés par son imagination sans bienveillance, on doit *supposer* que les adversaires de l'Apôtre, qui étaient de braves gens de l'entourage de Jacques, et rapporteurs exacts de sa pensée, voulaient simplement surajouter à la foi au Christ, essentielle pour eux aussi bien que pour lui, l'observation de la Loi comme une condition de perfectionnement moral, car il s'agissait surtout de la Loi morale. Or, il semble bien qu'il s'agissait surtout de la circoncision et l'on ne voit pas bien en quoi la circoncision aurait procuré par elle-même une perfection morale plus grande; saint Paul avait raison de constater que, dans l'état de choses de son temps, le Juif avec sa Loi n'était guère plus moral que le Grec sans elle; on ne cherchait donc qu'à établir une nationalisation juive du monde, à la faveur des succès de la grâce agissant par le ministère de l'apôtre et elle était inutile, pour ne pas dire nuisible, à l'expansion d'une religion de salut éternel, M. Loisy lui-même, sur ce point, donne raison à saint Paul[1].

Les lois nationales, en effet, malgré les prétentions de leurs auteurs qui les divinisent, pour se diviniser eux-mêmes en les déclarant « intangibles », ne sont, comme l'a vu Pascal, disciple de saint Augustin, lequel l'est de saint Paul, comme saint Paul du Christ, que des modes particulières, des coutumes, des habitudes, nécessitées ou simplement causées à tout hasard par les circonstances de temps et de lieu où elles règnent. Pour saint Paul, comme pour ses disciples pascaliens, elles sont des conséquences du péché originel, donc de la malédiction primitive, et, comme il ne fait pas exception pour la loi nationale juive, c'est en ce sens qu'il parle à son sujet de « malédiction ». Si Jésus s'est soumis à la malédiction commune, s'il s'est mis en forme juive, étant né d'une femme sous la Loi, forme d'esclave qui, par le fait, le soumettait à une loi temporelle, comme sont toutes les lois, même de religions nationales, il n'en était pas moins libre en fait.

1. P. 163.

Un trait caractéristique à cet égard a été retenu par l'Evangile de saint Matthieu ; c'est celui du poisson pêché pour payer le didrachme. « Nous sommes libres, dit Jésus en substance à son Vicaire ; toutefois, pour ne pas les scandaliser, va pêcher un poisson, tu trouveras dans sa bouche un statère et tu l'offriras pour moi et pour toi »[1]. Ainsi la contribution de la religion nationale juive était à payer, comme le tribut à César, ni plus ni moins, c'est-à-dire selon les temps et selon les lieux ; mais il n'en fallait pas moins distinguer Dieu et César et la Loi nationale, même religieuse, en tant que disciplinaire, de la Loi morale universelle, celle-ci étant résumée dans l'amour de Dieu et du prochain, ou même dans le seul amour du prochain, à condition d'y comprendre le Christ-Jésus, le bon Samaritain. Saint Paul est dans la bonne tradition.

Son premier argument pour appuyer une thèse qu'il n'a pas inventée, est le même que celui qu'invoque saint Pierre dans les Actes, en un cas semblable : c'est que la grâce a été donnée aux Galates, sans l'observation de la Loi extérieure (il dit « charnelle »[2]) de la circoncision. Mais il y a plus : la promesse du Messie, donc la foi à ce Messie attendu, au nom de laquelle se donnaît la grâce, a été affirmée par Dieu lui-même directement à Abraham avant sa circoncision[3]. La Loi nationale qui est survenue quatre cent trente ans après, ne lui est pas supérieure et n'a pu l'annuler[4]. L'héritage de la grâce et du ciel a bien été promis à Abraham à cause du Messie qui naîtrait de lui, et, par le Messie né d'Abraham, à toutes les nations ; elles seront bénies, c'est-à-dire relevées de la malédiction originelle par la foi en lui, et non par la Loi. Les grammairiens ont beau protester et discuter le singulier de « semen »

1. Matth., xvii, 26. On remarquera que dans ce texte le principe de liberté est limité par la crainte du scandale. Ce devait être la thèse de saint Pierre à Antioche, de saint Jacques à Jérusalem et ce fut celle de saint Paul lui-même depuis, car il déclare (I Cor., viii, 13) : « Si la viande (des idolothytes) *scandalise* mon frère, je n'en mangerai jamais de toute éternité ».
2. Galates, iii, 1-15.
3. Ibid., iii, 6-14.
4. Ibid., iii, 15-18.

qui, pour eux, est évidemment un pluriel; c'est une collectivité unifiée qui est exprimée dans la promesse, et ce n'est pas un seul texte, mais une multitude de textes qui affirment une telle croyance au Christ individuel, et toute la tradition juive.

A quoi donc a servi la Loi nationale juive, si elle ne donne pas la grâce, si, du moins, elle ne la mérite pas ou ne la fait pas mériter par ses œuvres, même *secundum quid?* A conserver intacte la promesse qui, sans ce vêtement national rigide, se serait peut-être volatilisée, comme elle a fait à travers les nations, jusqu'à ce qu'elle fût réalisée en Jésus. M. Loisy prétend, comme beaucoup d'autres interprètes, que « à cause des transgressions » signifie « pour procurer des transgressions », prêtant ainsi à saint Paul une idée qu'on a dû déjà lui reprocher à propos de son *Epître aux Galates* en son temps, et qu'il récuse dans son *Epître aux Romains*[1], c'est que « les maux doivent être produits pour amener des biens » Il semble bien que l'idée est au contraire, que la Loi nationale juive a servi de digue (saint Paul dit de « tuteur, de pédagogue ») aux transgressions, multipliant ainsi les péchés sans doute, du moins les péchés extérieurs, légaux, mais non par sa faute, pas plus que les autres lois; s'il s'agit des œuvres morales, la faute est aux fidèles qui, n'ayant pas la foi au Messie bien vive, ne s'attirent pas la grâce nécessaire à l'action efficace; s'il s'agit des œuvres purement disciplinaires, comme il semble bien, elles sont devenues d'une telle complication, par l'adjonction de mille préceptes pharisaïques, « humains », comme disait le Sauveur avant saint Paul, que les commandements véritables de Dieu, ceux qui sont universels, et non nationaux, particuliers, la Loi morale n'existe plus[2]. Le caractère inférieur de la Loi disciplinaire juive consiste surtout en ceci qu'elle a été donnée par des messagers et un médiateur, non par Dieu directement, lui, qui, étant un, n'est le médiateur de personne[3]. Nous qui connaissons aujourd'hui le

1. Rom., III, 8.
2. Mt., XV, 9.
3. Galat., III, 20.

Code d'Hammourabi et tout ce que Moïse lui doit, nous sommes encore mieux renseignés que saint Paul sur le caractère indirectement divin de la Loi purement nationale juive. L'apôtre avait mille fois raison de s'opposer à sa divinisation et à la proclamation de ses effets divins à l'égal de la foi au Messie. Est-ce que certains Rabbis n'allaient pas jusqu'à la mettre au-dessus de Iahwe lui-même? La Loi, encore un coup, n'a été qu'un tuteur, une sauvegarde pour l'enfant qu'était le croyant au Messie jusqu'à ce que ce Sauveur tant attendu survînt. Maintenant ce même croyant au Christ, uni à lui, non plus seulement par la foi, mais réellement, comme l'indique l'allégorie de la vigne dans saint Jean[1] et la prière eucharistique de la *Didaché*[2] rappelant l'image splendide du corps-victime qui rassemble tous les élus autour de lui comme des aigles pour se rassasier de sa chair[3], est homme fait comme le Christ lui-même auquel il s'unit. Tous les hommes ont été placés sous le péché par la Loi, non pas en ce sens qu'elle les a rendus réellement pécheurs devant Dieu, mais qu'elle les a traités comme tels; c'est le propre de toutes les lois nationales de considérer les hommes comme doués d'une nature portée au mal et de leur opposer les digues nécessaires; autant pourrait-on en dire d'un pédagogue et d'un tuteur surveillant un enfant. Aucune ne pousse au bien, quoi qu'en dise M. Loisy[4]; elles se contentent de condamner, de « maudire »; ce sont des lois pénales et César porte le glaive pour s'en servir. Voilà, semble-t-il, ce que veut dire saint Paul. Lors même qu'on ajouterait à la Loi disciplinaire de religion nationale les préceptes moraux du Décalogue, on ne les trouverait guère

1. Jean, xv.
2. Didaché, ix.
3. Mt., xxiv, 28.
4. « Il est d'une enfantine absurdité de soutenir qu'elle n'aide en rien (une loi) à réaliser cet termoralité intime et qu'elle sert seulement à lui révéler le mal qu'il fait, ainsi que son impuissance radicale à faire le bien ». P. 159. Voilà qui s'appelle résoudre lestement la controverse pélagienne, où saint Augustin ne fut qu'un « enfant absurde », comme son maître saint Paul. Que faudra-t-il donc entendre par « génie philosophique et théologique » sinon la dernière des déraisons, du point de vue d'une certaine raison ?

plus doués de lumière et de force positive. Ils sont à peu près tous négatifs, se bornant à endiguer le mal, non à produire le bien. Jésus part toutefois de ce minimum dont aucun iota ne doit être retranché, pour élever l'âme de son disciple aux sommets les plus élevés de la perfection. Mais lui seul peut le faire ; car il ne se contente pas d'éclairer, comme fait une loi ou un législateur, il donne la force d'exécuter ; il donne la grâce et lui seul la donne. Une loi séparée de la grâce ne peut qu'occasionner, non causer le péché d'âmes naturellement portées au mal.

Que le Christ, en se soumettant à une loi nationale particulière, conséquence de la malédiction originelle qui a soumis tous les hommes au régime de la force et les a soustraits à celui de la justice, jusqu'à supporter lui-même la plus cruelle des injustices et à subir la plus abominable des sanctions pénales, nous ait rachetés, c'est-à-dire libérés de cette même loi, comme il s'en est libéré lui-même, puisque nous ne faisons qu'un avec lui par la foi, le Baptême et l'Eucharistie, c'est un article du Credo des premiers chrétiens qui n'a pas pris naissance dans le cerveau de saint Paul, les *Actes* en font foi, et aussi les deux évangiles sémitiques de saint Matthieu et de saint Jean, primitifs par rapport aux évangiles grecs de saint Luc, disciple de saint Paul, et de saint Marc, disciple de saint Pierre. C'est le Christ lui-même qui a assimilé le temple et la Jérusalem ancienne à son corps terrestre, le temple universel et la Jérusalem céleste à son corps ressuscité[1]. C'est en lui qu'habitait le royaume de Dieu, à la fois intérieur et extérieur, celui-là, l'âme, ne paraissant (il disait « ne venant » en sa « puissance »[2]) encore que par transfiguration aux yeux de quelques privilégiés avant le jugement général et la fin universelle des choses, et l'autre, le corps inséparable de l'âme, étant entré en lutte, dès les jours de Jean, contre le royaume, à la fois intérieur aussi et extérieur, de Satan ; c'est le

1. Mt., XXVI, 61.
2. Marc, VIII, 39.

Pharisaïsme avant l'apostasie, c'est toute la synagogue après[1], qui constitue cette dernière société organisée des ennemis de l'Eglise.

Le corps-temple du Christ, juif avant la résurrection, est en forme universelle après, voilà ce que saint Paul répète sans cesse, et ce n'est pas un fruit de son imagination, ou, s'il l'est, il a germé en même temps dans l'imagination de toute l'Eglise, car, ayant collationné sa foi avec celle des apôtres, longtemps après sa conversion, il s'est trouvé que c'était la même; quand deux savants se rencontrent dans la solution du même problème, sans s'être concertés, c'est pour eux une preuve qu'elle est juste. La solution de Paul, c'est que quiconque est uni au Christ par l'adhésion à l'Eglise, est délivré de la malédiction des lois nationales; toutefois, pour ne scandaliser personne, on s'y soumet selon les temps et les lieux, en tout ce qui n'est pas contraire à la loi du Christ. C'est encore la position de l'Eglise catholique et la cause des persécutions dont elle est l'objet. « Les vrais chrétiens obéissent aux folies néanmoins, observe Pascal[2], non pas qu'ils respectent les folies, mais l'ordre de Dieu, qui, pour la punition des hommes, les a asservis à ces folies. » Les folies dont parle Pascal sont les matérialités (*elementa mundi*) dont on est obligé de se servir dans les sociétés temporelles pour organiser l'ordre, et que l'on confond avec la justice, droit de la naissance, suffrage universel, décorations extérieures, force et imagination de la force, etc. Aujourd'hui, au nom d'un idéal de liberté, de fraternité et d'égalité dont la réalisation n'est possible qu'au fond des âmes des croyants du Christ, on veut renverser l'ordre politique et social en chaque nation. Est-ce qu'on ne prétend pas que « la révolution » doit être l'état normal de toute nation civilisée? On voit en quoi consiste cette défiguration du christianisme. Ce qui est raison pour nous, croyants, est folie pour nos adversaires et réciproquement.

1. Apoc., II, 9.
2. Hachette, fragm., 328.

Ainsi M. Loisy, qui trouve que saint Paul déraisonne constamment, est étonné qu'il professe le judaïsme à Jérusalem, après l'avoir condamné chez les Galates[1]. Mais, puisque, pour l'apôtre, la loi *nationale* juive n'est qu'une coutume à pratiquer, non une justice véritable à observer, un vêtement qu'on revêt et qu'on quitte, selon le pays où l'on se trouve, on comprend cette conduite extérieure ; avant la ruine du temple, les figures, les signes encore subsistants de la religion juive n'avaient rien de contraire à la réalité chrétienne. Le chrétien est révolutionnaire, en ce sens qu'il n'adore pas le Dieu-Etat qui n'a rien d'universel, par conséquent rien de divin en soi, mais il est tout l'opposé du révolutionnaire, en ce sens qu'il se soumet strictement en chaque pays aux coutumes, modes et lois imposées, pourvu qu'ils ne soient pas contraires à la Loi universelle qu'il porte avec lui en sa qualité d'homme universel. C'est pourquoi il est persécuté. Le Dieu-Etat, la Bête, pour parler comme l'*Apocalypse*, qui l'appelle César-Néron en nombre symbolique[2] (c'est encore son nom pour nous) a pour rôle de veiller uniquement sur les conditions temporelles, disons animales, de la vie humaine ; mais il a des prétentions plus hautes, ayant eu avant le Christ le privilège de régler aussi la conduite religieuse de ses sujets. Depuis, il trouve en face de lui le Dieu des chrétiens qui lui barre la route. Il essaie contre lui sa force de Bête, la force brutale dont il dispose ; mais il se trouve que sa fausse justice, qui n'est que force, en conséquence de la malédiction originelle, quand elle s'exerce sur le chrétien, fruit de la bénédiction nouvelle, se tue elle-même ; c'est le « scandale de la croix » et, dans cette lutte, saint Paul, revenu d'Icone et de Lystres, marqué des stigmates du combattant du Christ, peut à bon droit revendiquer son autorité. Ce « scandale de la croix » auquel il ne cesse de se référer, n'est pas une vision de son cerveau malade, mais une vision géniale et profonde qu'un saint Augustin et un Pascal ont comprise et admirée.

1. P. 140.
2. Apoc., XIII, 18.

« Le trait est digne de remarque, note M. Loisy à propos de la parole de saint Paul sur la rechute des Galates sous la domination de la matière[1], des « folies » (*elementa mundi*) donc de la « malédiction originelle. C'est un de ceux qui font le plus d'honneur à la perspicacité géniale de l'Apôtre, et, en même temps, l'un des plus extraordinaires de la part d'un homme qui a été élevé dans le judaïsme. Il ne se comprend que chez un juif de la dispersion qui avait observé d'assez près l'économie des cultes païens et qui avait vu, sans étude ni recherche, combien l'économie nationale du culte juif ressemblait à celle de toutes les religions du monde et convenait peu à une religion de salut éternel.[2] » M. Loisy parle ici en savant qui connaît les mœurs antiques. S'il pouvait tout aussi bien parler en psychologue et en mystique qui connaît les réalités de l'âme et de Dieu, il serait non moins étonné de la perspicacité géniale de l'Apôtre en tout le reste. Mais, je l'ai dit, en ces deux domaines, il ne dépasse pas Voltaire, si même il ne lui est pas inférieur.

Il croit renverser l'argumentation de la philosophie et de la théologie la plus profonde avec des armes de grammairien, pour ne pas dire de pédant, et cela prête quelque peu à sourire, ou fait pitié, comme les agitations de l'auteur du *Siècle de Louis XIV* en face des génies de Pascal et de Bossuet. Il lui semble même que, s'il avait été là, le pauvre Paul aurait vu beau jeu. « Le premier venu des docteurs juifs, assure-t-il, à condition qu'il fût doué de la même subtilité d'esprit, aurait pu le réfuter tout aussi facilement par la même méthode. Mais, s'il avait eu un peu de bon sens (quand on fait appel au « bon sens », c'est que la raison n'en peut plus, et qu'on a besoin des raisons du cœur que la raison ne connaît pas, et il y a deux sortes de cœurs, pas davantage, ne l'ignorons pas), il se se-

1. P. 163.
2. L'épître aux Hébreux (XI) explique, en effet, que tous les saints de l'Ancien Testament ont eu la foi, c'est-à-dire ont cru aux réalités invisibles, spirituelles, sous-jacentes à la matière, « substantia rerum ».

rait contenté de nier le principe admis par Paul en manière de postulat (c'est bien cela, le cœur pose les postulats) à savoir que le domaine de la foi et celui de la loi étaient séparés et comme antagonistes ; tout bon juif accomplissait la Loi dans un sentiment de foi, ne comptant point sur ses mérites, et confiant en Dieu pour la réalisation des promesses[1] ». Ce plaidoyer pour les juifs en général reste trop dans le vague pour n'être pas convaincu d'antichristianisme. Saint Paul veut que tout bon chrétien accomplisse la Loi morale, telle que Jésus l'a perfectionnée, en comptant sur la grâce qui lui viendra du Messie, enfin révélé en Jésus-Christ, et non pas en se souciant peu de l'accomplissement des promesses qui seront « ajoutées », si l'on recherche d'abord, non pas le royaume de Dieu et sa justice, mais le règne d'une Loi purement matérielle. Tout bon juif jadis, mettons le vieillard Simon dans le temple, ou saint Joseph avant la conception virginale, mettait en première ligne la foi au Messie ; et qui ne voit que le chrétien et l'ancien bon juif ne diffèrent qu'en un point, c'est que le chrétien, identique pour le fond de son âme à l'ancien bon juif, en diffère par l'extérieur, n'étant plus spécifiquement, nationalement juif que par le hasard de la naissance? C'est la thèse de saint Paul. On veut nationaliser judaïquement les Galates et donc tous les chrétiens de la Gentilité présents et à venir, et il ne s'agit nullement de leur imposer une Loi morale qu'ils pratiquent déjà en perfection, mais seulement une Loi disciplinaire religieuse. Cela ne sera pas. Les juifs ont rejeté la Pierre, la Pierre les rejette, et, quant aux rois païens qui voudront s'opposer à la même distinction de César et de Dieu, le Messie, dont la puissance part de Sion en ce moment, les brisera avec une verge de fer. L'*ignoratio elenchi* est-elle de saint Paul ou de M. Loisy?

Saint Paul termine par une allégorie que les évangélistes auraient appelée une « parabole », une comparaison destinée à illustrer sa pensée et sa thèse, non

1. P. 148.

nécessairement à la démontrer. Le texte de saint Paul qu'on traduit : « Ces choses ont été dites en allégories »[1] doit plutôt se traduire : « Ces choses sont dites (par moi) en allégorie. » Jusque-là il a employé le langage direct, maintenant il donne le lait des images. D'ailleurs, saint Paul ne songe pas plus à se couvrir de l'autorité d'un auteur sacré que Jésus lui-même qui citait l'Ecriture en Maître, reprenant son bien où il le trouvait, non en disciple qui suit péniblement la pensée d'autrui. Si je trouve moi-même dans un auteur classique français une expression ou tout un morceau qui rende ma pensée, n'ai-je pas le droit de m'en emparer, sans me soucier de la pensée particulière de l'auteur en son contexte? Je sourirais simplement d'un élève qui viendrait me rappeler le sens exact du passage et saint Paul, comme Philon, comme tous les rabbins de son temps, auraient souri des vertueuses indignations de M. Loisy, comme de son souci de la lettre de l'Ecriture, que tantôt il adore et tantôt il blasphème. Il n'y a pas à s'indigner d'un procédé littéraire connu, mais à constater simplement que c'est un procédé littéraire. Le fait des deux alliances étant accepté des chrétiens à qui il s'adresse, saint Paul les leur représente sous la figure des deux femmes d'Abraham, c'est son droit. Il ajoute, pour compléter la régularité de l'image, des procédés de comptabilité de nombres équivalents à des lettres, en usage en son temps. C'est une distraction de lettrés ; il s'adresse à des hommes instruits, chefs des églises de Galatie, et qui peuvent comprendre ce genre de figures. L'une des alliances persécute l'autre, on le sait aussi, et saint Paul vient de démontrer qu'elle ne le fait pas toujours loyalement, mais en se cachant dans les ténèbres. L'idée commande l'image, comme dans les paraboles du Christ, non l'image l'idée, comme chez les fabulistes inférieurs ; qu'importe donc si l'image est quelque peu déformée relativement à l'histoire ou à la réalité matérielle qui fournit le vêtement d'emprunt?

1. Gal., IV, 24.

Un point très important reste à établir. Comment se fait-il qu'aucune autre épître de saint Paul n'est revenue sur le même sujet, sous forme de polémique? Il me semble que c'est parce que la question a été tranchée par l'autorité supérieure dans ce qu'on peut appeler le premier concile de Jérusalem, et dès lors le concile de Jérusalem est postérieur à l'épître. Je ne suis pas le seul de mon avis. M. Jacquier, en son *Histoire des livres du Nouveau Testament*[1], cite des critiques de valeur, Weber, Ramsay, etc.; comme ayant émis déjà la même opinion. J'ai contre moi la plupart des exégètes, même catholiques, le P. Lagrange, M. Brassac, etc. J'ignore les raisons des critiques du premier parti; mais je connais celles des autres. Voici les miennes: M. Loisy lui-même va me les fournir. Ce livre des *Actes*, si décrié par lui, comme étant l'œuvre d'un faussaire audacieux qui aurait travesti le travail considérable et si honnête de Luc, est, au contraire, en parfait accord avec saint Paul pour qui veut bien ouvrir les yeux. D'abord, si l'Apôtre des Gentils se dit « apôtre, non de la part des hommes, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père », ce n'est point parce qu'il s'émancipe de l'Eglise, mais, bien plutôt, parce qu'il se relie à elle directement. Nous savons par les *Actes* qu'il a été choisi « apôtre » par une inspiration de l'Esprit donnée, non à lui, mais à ceux qui l'ont séparé » pour l'œuvre entreprise[2]. M. Loisy a beau dire que Jésus n'avait eu que des « disciples ». Les historiens du Nouveau Testament, qui savaient de quoi ils parlaient, ont connu douze disciples du premier degré, soixante-douze disciples du second, missionnaires et chefs en sous-ordre, et enfin plus de cinq cents disciples « adhérents » avant la Résurrection. Paul agrégé d'abord au dernier étage de l'Eglise est monté peu à peu jusqu'au niveau des colonnes de Jérusalem, ainsi que Barnabé, qui appartenait sans doute dès le début au corps des soixante-douze ou de leurs successeurs. Il a franchi le dernier degré en même temps que celui-ci

1. Tome I, p. 215.
2. Actes, XIII, 12.

par ordre direct de l'Esprit-Saint à l'Eglise. Voilà pourquoi il peut se vanter de n'être pas apôtre de la part des hommes. Quand il déclare que les chefs de l'Eglise mère et maîtresse de Jérusalem reconnurent que l'apostolat des Gentils lui avait été donné comme à Pierre celui de la circoncision[1], ce n'est pas, comme le dit M. Loisy, qu'il fît un partage audacieux de l'Eglise, en négligeant Barnabé et en circonscrivant l'Apôtre suprême chez les juifs, mais parce que les œuvres témoignaient de l'efficacité de son action chez les païens, comme de celle de Pierre chez le peuple israélite, et donc de la grâce particulière reçue par l'un et par l'autre en cette occasion. Il n'y a pas à chercher plus loin.

Mais il y a mieux. Paul déclare qu'il a été en Arabie, puis qu'il est revenu à Damas, puis qu'il a fait une première visite à l'Eglise mère trois ans après sa conversion, enfin qu'il n'est retourné que quatorze ans après cette même conversion à Jérusalem, où il est monté à la suite d'une révélation. Or, d'après les *Actes*, Paul, aussitôt après sa conversion, prêche dans les synagogues[2]. M. Loisy s'étonne de cet « aussitôt ». Mais pour qui sait le grec, le mot qu'on traduit ainsi peut aussi bien signifier simplement « tout à coup ». Il s'agit de montrer la soudaineté de l'apparition de Paul chez ses anciens coréligionnaires en qualité de prédicant chrétien ; l'auteur de l'*Epître aux Galates* emploie la même expression pour indiquer simplement qu'il n'a pas « tergiversé » avec la chair et le sang en la circonstance. Il a d'abord passé quelques jours avec les fidèles de Damas et il est ensuite entré en Arabie. M. Loisy lui-même constate que l'épisode de l'ethnarque du roi Arétas, auquel font allusion les *Actes*, suppose ce voyage en Arabie[3], ce sont les Juifs qui, en

1. Gal. II, 7.
2. Actes, IX, 20.
3. *Les Actes des Apôtres*, p. 415. Pierre, d'après M. Loisy, fut chassé par la persécution à Antioche, persécution qui avait coûté la vie à Jacques. Il s'ensuit que le Jacques, colonne de l'Eglise, avec Pierre et Jean (Galat., V, 9) est Jacques le majeur (voir note finale). Peut-être aussi les traîtres qui viennent forcer Pierre à dissimuler,

la circonstance, font appel à la force de l'ethnarque et profitent des compromissions de Paul en sa prédication dans le royaume d'Arétas. Beaucoup de jours se sont écoulés, ce qui veut dire pour M. Loisy, quelques semaines, et trois ans pour l'auteur de l'*Epître aux Galates*, mais il s'agit, coûte que coûte, de les mettre en désaccord. Paul monte à Jérusalem. M. Loisy se demande ici pourquoi la police du grand-prêtre ne fait pas saisir le transfuge[1]. Mais c'est se moquer de l'histoire et voir les choses à l'envers que d'imaginer pour les temps passés des hommes très différents, au point de vue psychologique, des hommes d'aujourd'hui, et très semblables, au contraire, au point de vue des conditions sociales et matérielles. Paul a changé son nom et son habit ; le grand-prêtre n'est pas un roi, ni même un chef de police de Paris, ville où encore actuellement il est plus aisé de se cacher qu'en province quand on est suspect ; puis la persécution a cessé, l'opinion publique n'est plus surexcitée et le roi Hérode a pris en mains cette police que le grand-prêtre, à la faveur du désordre, s'était donné le droit d'exercer. Paul n'échappera pas toujours ; les « faux frères », les zélotes pharisiens qui ont feint de se convertir pour l'espionner, après avoir failli le faire tuer maintes fois par les pays païens, ne le manqueront pas à Jérusalem. Aussi l'apôtre ne s'y rend qu'à toute extrémité. Les sectes, ou sociétés secrètes, ne pardonnent pas aisément à des transfuges de cette taille. Donc le nouveau converti se rend une première fois à Jérusalem trois ans après sa conversion. Là, il voit Pierre et Jacques, mais non pas Jean. Nous savons par les *Actes* que les disciples eurent peur de lui d'abord, mais que Barnabé fut son répondant. Il ne se cacha pas toutefois, comme certains disciples de marque, propter *metum Judaeorum*, selon

sont-ils des disciples de Jacques le majeur et l'ont-ils livré à Hérode ; ce sont des Judas qui font semblant, eux aussi, de fuir la persécution. L'épître de Jacques, frère du Seigneur, est toutefois une réplique par addition de l'épître aux Galates qui est le premier écrit du Nouveau Testament et a dû être célèbre dès son apparition. L'épître aux Romains, autre réplique, le prouve.

1. Ibid., p. 422.

l'expression favorite de l'évangile du ministère hiérosolymitain. Il s'en alla prêcher aux Grecs, comme avait fait saint Etienne. Le résultat ne se fit pas attendre ; une conspiration se forma contre sa vie. Il rentra à Tarse sa patrie par Césarée, protégé par les « frères », c'est-à-dire les chrétiens qui formaient déjà, comme on voit, une société organisée et très unie. Toutefois la paix régnait alors dans les Eglises de Judée, de Galilée et de Samarie. Barnabé resta à Jérusalem ; mais les disciples dispersés par la mort de saint Etienne ayant beaucoup travaillé et avec succès à Antioche, il s'y forma une Eglise très nombreuse qui bientôt acquit l'importance d'une seconde église mère, et dont les membres portèrent le nom de « chrétiens », comme ceux de Jérusalem étaient appelés « nazaréens ». Barnabé alla chercher Paul à Tarse et l'amena à Antioche pour perfectionner le travail commencé. Or, à une date qu'on ne dit pas, des prophètes, parmi lesquels un nommé Agabus, celui-là même qui plus tard prédira la captivité de Paul, annonça une famine. En vue de cette famine, on fit des collectes pour les envoyer à l'Eglise mère de Jérusalem et l'on chargea Paul et Barnabé de les porter à destination.

Ici se place pour nous et pour M. Loisy le second voyage de Paul à la capitale, tel qu'il est raconté par l'épître, et tel qu'il est daté de quatorze ans après la conversion. Seulement M. Loisy tient à le confondre avec le concile de Jérusalem et nous tenons à l'en distinguer, puisque les *Actes* le veulent aussi. Mais d'abord établissons que ce second voyage est le même dans l'*Epître aux Galates* et dans les *Actes*. Paul dit qu'il est monté en suite d'une révélation, et non parce qu'on l'inquiétait sur les observances. « La chose en soi n'a rien de surprenant, observe M. Loisy, puisqu'il était visionnaire et que tout le monde autour de lui l'était plus ou moins[1]. » Rappelons que nous faisons de l'histoire d'illuminés. Cela n'empêche pas la cohérence des récits. La révélation dont parle Paul dans son

1. P. 101.

épître est celle d'Agabus dont parlent les *Actes* et il n'y a pas à embrouiller le second voyage de l'apôtre avec le troisième, comme va le faire M. Loisy, après avoir établi une première vérité, celle de l'identification de ce second voyage selon l'épître avec le second voyage selon les *Actes*.

« Le voyage de Barnabé et Paul, écrit M. Loisy[2], eut lieu en un temps où la communauté n'était pas inquiétée, et quand Pierre (ajoutons Jacques et Jean) étaient encore dans la ville sainte ; bientôt après Pierre se trouvera à Antioche, où il entrera en conflit avec Paul ; c'est que la persécution d'Agrippa se sera produite dans l'intervalle... Pendant une dizaine d'années, Barnabé et Paul auront travaillé à Antioche, en Syrie et en Cilicie, organisant des communautés mixtes où se rencontrait une certaine quantité, parfois même une majorité de païens convertis, dont ils n'ont pas exigé la circoncision. Jérusalem ne l'a pas ignoré, et elle n'a pas tardé à s'en émouvoir (à la place de « Jérusalem » tout court, mettons « l'ancienne Jérusalem »). Au lieu des prophètes qu'on nous a montrés descendant a Antioche pour y annoncer la famine et provoquer les aumônes dont Barnabé et Paul auraient été porteurs, ceux qui sont réellement venus sont les « faux frères » incriminés dans l'épître aux Galates, intrus qui s'étaient glissés pour espionner la liberté dont usaient les missionnaires (Galat., II ; 4). Mettons aussi que les « faux convertis » sont venus, non pas *au lieu de*, mais *avec* les prophètes. Ce voyage donc se place entre 41 et 44, c'est bien la date indiquée par Paul ; c'est quatorze ans après sa conversion. Qu'on ne croie pas que la force de la vérité force M. Loisy à parler ainsi ; il a besoin de faire mourir saint Jean de la main des Juifs, et il lui faut donc placer cette entrevue de Paul avec les Apôtres avant la persécution d'Hérode, puisqu'il y est parlé de Jean. C'est peut-être pour une raison contraire de sentiment, comme on voit, que d'autres historiens refusent de soutenir la

1. P. 179.

même opinion. Pour nous, nous ne considérons que les faits et la loyauté des témoins.

Ce voyage de Paul et Barnabé n'est point du tout le même que celui qui est raconté au chapitre xv des *Actes*. Paul et Barnabé ne sont pas encore des « apôtres » qu'on reçoit au passage, comme nous recevons encore les évêques et qu'on escorte longuement; ce sont de simples envoyés d'une église particulière; ils font un voyage privé et le troisième est un voyage officiel, triomphal. Le motif, nous l'avons déjà indiqué, n'est pas le même. Dans celui de l'épître, Paul procède à une consultation également privée des Apôtres, et non officielle de toute l'Eglise. Il a affaire à Jacques et à Jean, en plus de Pierre, le chef, au lieu que dans le troisième voyage, mentionné par les *Actes* seuls, on ne voit paraître à Jérusalem que Jacques et Pierre qui parlent publiquement et officiellement. La controverse est autrement brûlante et forte; c'est que l'affaire des Galates n'ayant pas été résolue par l'épître, a dû être portée devant l'Eglise mère et maîtresse réunie en corps. Le premier voyage de mission a déjà eu lieu et c'est alors que les Galates ont été convertis[1]; Paul et Barnabé sont apôtres, reçus comme tels et traitent avec ceux de Jérusalem à peu près d'égal à égal; dans l'entrevue dont parle l'épître, Paul a peur d'avoir couru en vain, il est encore soumis aux autorités apostoliques et tout se termine par une poignée de main, signe de concorde, non par un décret solennel à communiquer à toutes les églises. Si saint Paul l'avait eu entre les mains lorsqu'il écrivit son épître, pourquoi

1. « Pour les tenants de l'hypothèse des Galates du Sud », dit M. Jacquier, op. cit., p. 187. On ne voit pas pourquoi on serait tenant de l'hypothèse des Galates du Nord qui n'étaient pas sur le passage de Paul. Dans la seconde mission, Paul qui « confirme » d'abord les cités déjà évangélisées, entre autres celles de Galatie (*Actes*, XV, 36, XVI, 6) leur enseigna à garder « les décrets des Apôtres de Jérusalem » (XV, 41, XVI, 6). C'est donc que les Galates ne les connaissaient pas encore et l'épître même ne les en a pas instruits (et pour cause) déclarant que les Apôtres n'avaient imposé que la collecte. Pour la loyauté de saint Paul, il est donc nécessaire de placer sa lettre avant le concile de Jérusalem et d'affirmer avec lui qu'il n'a été, depuis sa conversion, dans la capitale que deux fois, non trois, quand il écrit.

ne pas l'opposer à ses adversaires? Le P. Lagrange se pose l'objection sans y répondre, ou plutôt il déclare que Paul produit le décret en racontant son voyage auprès des apôtres; on avouera que c'est une étrange manière de produire un document de premier ordre. Il prétend que le concile de Jérusalem n'a pas fait taire les Judaïsants, pas plus que le concile de Nicée les Ariens[1]; tout en déclarant qu'il ne faut pas comparer l'épître envoyée par l'Eglise mère et maîtresse à toutes les églises, aux décisions du concile du Vatican[2]. Evidemment; mais cela ressemble toutefois quelque peu aux décisions de l'Eglise romaine dès les premiers siècles du christianisme. L'autorité des Apôtres de Jérusalem était incontestée, puisque les faux frères eux-mêmes étaient obligés de se couvrir de celle de saint Jacques; quant à celle de saint Pierre, l'épisode d'Ananie et Saphire indique assez en quelle révérence on la tenait. La controverse fut donc éteinte par la décision prise officiellement. C'est pourquoi on n'en trouve plus trace dans les épîtres de saint Paul. Pense-t-on d'ailleurs que l'apôtre des Gentils aurait eu à reprendre saint Pierre à Antioche, si celui-ci avait été déjà le héraut d'un décret officiel et public de liberté à Jérusalem avec saint Jacques ? Enfin saint Paul affirme dans son épître qu'on n'exigea pas la première fois autre chose des païens convertis que des collectes; or, la seconde fois, où un compromis a été consenti, il y a autre chose : il y a la question des viandes et du sang, de la fornication et des idolothytes. Si de tout ce minimum de discipline il n'est pas question dans l'*épître aux Galates*, il en est parlé dans la *première aux Corinthiens*[3] qui lui est postérieure. Il s'est donc passé quelque chose dans l'intervalle; quoi, sinon le concile de Jérusalem ? Chassé par la persécution d'Agrippa à Antioche, Pierre qui a eu sa vision de Césarée mange avec les païens, mais il se cache quand les fidèles de saint Jacques viennent. C'est avec eux sans doute

1. Revue biblique, loc. cit., p. 151.
2. P. 152.
3. I Cor., VIII, 7-10; cf. Apoc., II, 14 et 20.

que marchent les « faux frères », les espions. Paul n'en a pas peur et il les brave ; il n'en est pas de même de Pierre ni même de Barnabé, qui tiennent à être prudents, comme des serpents, tout en étant « simples », c'est-à-dire innocents comme des colombes. Il faut redonner courage à Pierre et à Barnabé, et c'est ce que fait Paul en les compromettant devant toute l'Eglise, devant même les espions, par la révélation de leur conduite antérieure et privée. Il n'y a donc pas désaccord fondamental sur les principes, mais question d'opportunité dans la conduite. On ne nationalisera pas juifs les païens, malgré les instances des « faux frères », car ce n'est point par la Loi nationale juive qu'aucune chair est justifiée, mais uniquement par la foi au Christ, qui, ressuscité, n'est plus en forme juive, mais universelle. Si tout cela a été officiellement discuté et promulgué à Jérusalem, pourquoi a-t-on peur de le pratiquer publiquement à Antioche ? On ne comprend rien à cet épisode, si on le croit postérieur au troisième voyage de Paul et de Barnabé dans la capitale.

L'épître aux Galates est le premier écrit théologique sur la question ; l'épître aux Romains le développera longuement, sans polémique aucune, parce que la décision a été acquise au concile de Jérusalem. Et ainsi saint Paul apparaît d'un illuminisme génial, parfaitement accordé et cohérent avec l'illuminisme de tous ses frères dans l'Eglise. M. Loisy, qui avoue que toutes les grandes thèses catholiques, conception virginale, transcendance métaphysique du Fils, primauté de Pierre, réalité de la présence du Christ dans l'Eucharistie-sacrifice, sont professées par les évangiles, mais que tout cela est un produit de la tradition, et surtout des visions de Paul, aura de la peine à expliquer tant d'unité dans la prétendue tradition subitement éclose, si cette unité n'est pas le fait d'un premier Maître, qui n'a été ni saint Paul, ni même saint Pierre, mais Jésus[1].

E. TAUZIN.

1. A l'occasion de la deuxième partie de mon article, j'ai relu (après coup je l'avoue) l'article de M. Brassac, *Une inscription de*

Delphes et la chronologie de saint Paul, dans la Revue biblique du 2 avril 1913 et la chronologie de saint Paul dans la *Théologie de saint Paul*, du P. Prat, I, p. 471-484. Non seulement je n'ai pas été convaincu qu'ils ont raison de confondre le deuxième voyage de l'*épître aux Galates* avec le troisième des *Actes*, mais toute leur chronologie m'a paru peu fondée; j'en dirai peut-être un jour les raisons. Par ailleurs, j'ai avec moi l'excellente Bible de Crampon et Mgr Le Camus. Cela étant, je vais plus loin et je dis : le Jacques dont il est question dans le texte qui parle des « trois colonnes » de l'Eglise (*Galat.*, II, 9) n'est pas Jacques, « frère du Seigneur » (Paul distingue par notice) ; mais Jacques le Majeur, puisqu'on est avant la persécution d'Hérode et que c'est lui qui, avec Pierre et Jean, est toujours dans les Synoptiques du groupe des trois premiers apôtres. Plus que cela encore; la main droite donnée par ces trois chefs à Barnabé et Paul, en signe de « société », disons d'égalité, est la reconnaissance de leur apostolat, qui, sans doute, a été déjà désigné par l'Esprit de Jésus à l'église d'Antioche (*Actes*, XIII, 2) mais qui doit être ratifié par l'Eglise mère et maîtresse. Paul dit expressément que c'est à cette occasion que son « apostolat des nations » a été reconnu et l'identité de l'Esprit opérant en Pierre et en lui (II, 7, 8) établie. C'est donc la révélation à l'église d'Antioche qui a fait envoyer Paul et Barnabé avec la collecte de la révélation d'Agabus. Voilà comment Paul était indépendant de l'Eglise en ses visions et comment l'étaient ses confrères en les leurs. Ils les faisaient reconnaître et confirmer par les chefs, tout comme aujourd'hui, et les deux nouveaux apôtres, quoique choisis directement par l'Esprit de Jésus, ne furent pas plus envoyés en mission qu'aujourd'hui un évêque en son diocèse sans l'assentiment de l'Eglise mère et maîtresse. La tradition n'est-elle pas passée de Jérusalem à Rome par saint Pierre ?

On appuie beaucoup trop sur les visions de saint Paul; lui-même dans son apologie n'en signale qu'une, en dehors de l'apparition de Jésus (posthume à une enfant posthume) Et pourquoi veut-on qu'il ait appris du Seigneur le récit de la Cène quand tout le monde le savait par ailleurs ? « C'est, disent Mgr Le Camus et le P. Prat, parce qu'autrement, il ne se serait pas distingué de tout le monde ». Mais ce n'est pas en tant que semblable à tout le monde qu'il a transmis aux Corinthiens le pouvoir de faire la Cène et la manière de la faire; c'est en tant que chef et nos chefs encore la transmettent ainsi, par le récit même que nul n'ignore.

AUX PARENTS

LES

VICES ACTUELS

de l'Education familiale

par

Mgr GRENTE, Évêque du Mans

1 vol. in-8° Couronne 6 fr. — Franco 6.60

— Edition sur papier Lafuma 10 fr. —

Gabriel BEAUCHESNE, 117 Rue de Rennes, PARIS

Un nouveau manuel d'Écriture Sainte

Chan. Verdunoy et un groupe de professeurs, *Manuel d'Ecriture Sainte*, t. II, Ancien Testament: Livres didactiques, Livres prophétiques. In16 de 507 pages. Dijon, Publications Lumière, 1925. Prix: 9 francs.

Pour fournir au plus tôt un nouveau manuel biblique aux étudiants ecclésiastiques, M. le chanoine Verdunoy, connu par plusieurs bons travaux sur le Nouveau Testament, s'est mis courageusement à l'œuvre avec « un groupe de professeurs ». Voici dès maintenant le tome II, introduction aux Livres didactiques et aux Livres prophétiques de l'A. T., en 500 pages in-16: *multa in paucis*, dit l'épigraphe du volume. Pressé de voir le jour avant ses frères jumeaux, les tomes I et III, ce petit tome II garde quelques tares d'une naissance prématurée.

Bien des fautes ont échappé aux correcteurs des épreuves. P. 94, on cite Franz Delitz (lire *Delitzsch*)[1]: « Si le livre était de Salomon, il y aurait plus d'histoire de la langue hébraïque. » Suivant Delitzsch, il y en aurait moins, ou plutôt, *il n'y aurait plus* d'histoire... — P. 85, l. 14: « le chapitre xxii »; lire: « le verset 22 ». — P. 101: « Ce qui est couché ne peut se redresser » (*Eccle.* 1,15); lire: « courbé », au lieu de « couché ». cmfhy sdré sdrétusdré *quinatum in eam inquirit* »; lire: *incurrit*. — P. 30: « *Animam porto* »; lire: *animam meam*. — P. 137, l. 13: « *imperantes in praesenti populis...* » Quatre mots sont sautés. Bornons-nous à ces quelques exemples; ne disons rien des citations de mots grecs et des transcriptions de mots hébreux.

La composition du livre elle-même semble un peu hâtive. Le chapitre 1er, sur *Job*, a toute chance d'être un des plus soignés: il est en tête de l'ouvrage et il débute ainsi: « L'étude du livre de Job offre un intérêt particulier à cause de la place éminente qu'il occupe comme œuvre doctrinale et littéraire dans le recueil des Ecritures » (p. 7). Or, on lit, p. 8: « Le livre de Job est cité par Jérémie (xx,

1. De même, en nommant « Hitz », p. 347, on veut parler sans doute de Hitzig.

14-18=Job III). Le passage commun, c'est, semble-t-il, Jérémie qui l'a emprunté à Job... ». Il n'y a point là de citation ou de « passage commun »; il est même douteux qu'il y ait imitation. Dans l'hypothèse d'une imitation, il est très difficile de savoir lequel des deux auteurs a imité l'autre. En tout cas, un seul exemple de quelques lignes ne permet pas de conclure au livre entier et d'ajouter: « un livre aussi poétique que celui de Job ne paraît point avoir été imité d'un livre antérieur. » — P. 9: « En réalité, les discours d'Eliu ne peuvent pas être postérieurs au VIII^e^ siècle. En effet, ils font partie intégrante du livre tel qu'il nous est présenté par les canons juif et chrétien, et spécialement par le Concile de Trente... ». N'y aurait-il pas ici confusion entre partie intégrante du *livre inspiré*, et partie intégrante de l'*œuvre primitive?* « ...Libros ipsos integros cum omnibus suis partibus... pro sacris et canonicis... » (Trid.) D'où l'on peut conclure seulement: les discours d'Eliu font partie du texte sacré. — P. 10: « Dans l'épilogue Dieu passe aussi bien sous silence les trois amis [de Job] qu'Eliu. » C'est perdre de vue un bon morceau de l'épilogue, **42**, 7-9 : « Et après que Iahvé eut ainsi parlé à Job, Iahvé dit à Eliphaz de Théman: Je suis irrité contre toi et contre tes deux compagnons, parce que vous n'avez pas dit à mon sujet des choses justes, comme mon serviteur Job. Eh bien, prenez sept taureaux... Et Eliphaz de Théman, Baldad de Suhé et Sophar de Naama allèrent... », etc. — Eliu « reste dans le domaine serein des principes..., et il s'abstient de tout jugement malveillant sur Job et sur Dieu » (p. 17). Cependant, nous entendons Eliu s'écrier **34**, 7-8 :

> Y a-t-il un homme comme Job,
> pour boire le blasphème comme l'eau,
> Aller de compagnie avec les malfaiteurs,
> marcher avec les scélérats ?

Comparez aussi **33**, 8-12, **34**, 34-37, **35**, 16.

A propos du fameux passage de Job, **19**, 25-27, on dit, p. 25: « Tous les textes [hébreu, grec, vieille Italique, Vulgate] contiennent donc au fond la même doctrine de la résurrection: il n'y a de différences que dans la forme.» Immédiatement après on mentionne l'interprétation des Pères de l'Eglise, qui dément cette assertion ! « En général leurs commentaires rappellent les textes des versions dont ils se servaient. Chez les Latins, ceux qui trai-

tent de la résurrection avant Saint Jérôme... n'invoquent pas en général le témoignage de Job », sauf S. Ambroise, S. Augustin et Rufin. La plupart des Pères grecs l'ignorent. Le R. P. H. Hoepfl, professeur d'exégèse à Rome, consulteur de la Commission Biblique, qualificateur du Saint-Office, écrit: « Sensus huius loci clarissimus est in versione Vulgata, obscurus in versione graeca, obscurior in textu hebraico, qui varias explicationes admittit... sed probabiliter corruptus est. » (*Introd. compendium*, vol. II, 1921, p. 179).

Dans les deux pages sur l'auteur de l'Ecclésiaste, pas un mot ne laisse soupçonner qu'une dizaine d'exégètes catholiques, pleinement orthodoxes, se sont prononcés, dans des commentaires, introductions ou articles de Revues, contre l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste, pour de solides raisons; on se contente d'énoncer contre les « objections » et en faveur de l'opinion ancienne quelques arguments dont le R. P. Hoepfl disait, justement à propos de l'auteur de l'Ecclésiaste: « Timeo, ne talia argumenta incredulis ansam praebeant scientiam catholicam deridendi » (*l. c.*, p. 223).

On pense que, pour composer le livre de la Sagesse, « l'auteur aurait fait usage d'écrits venant de Salomon et qui seraient aujourd'hui perdus » (p. 111 et 94). Cette opinion, admise autrefois par le P. Cornély, a été répudiée par les derniers éditeurs de son Introduction. Voici comment elle est jugée par le R. P. Hoepfl: « Haec suppositio nullo positivo argumento demonstrata est, ac per se improbabile videtur libros Salomonis superstites prorsus ignotos apud solum auctorem nostrum latuisse » (*l. c.*, p. 233, note 1).

« Le livre de la Sagesse est utilisé par Saint Paul dans l'épître aux Romains (1, 18-21 = Sagesse, XIII, 1-9) et dans l'épître aux Hébreux (1, 3 = Sagesse, VII, 26 » (p. 112). C'est tout, comme preuve de la *canonicité* de la Sagesse. On pourrait conclure de la même manière à la canonicité du livre apocryphe d'Hénoch, *utilisé* dans l'épître de Saint Jude.

Voici les grandes divisions adoptées pour l'étude de chaque livre didactique ou prophétique: I. *Origine;* II. *Analyse;* III. *Appréciation;* et, pour un certain nombre seulement (Job, Ps., Eccle., Eccli., Is., Jér., Dan., Soph., Zach.): IV. *Résultat.* Par « résultat», on entend l'utilité du livre, son influence sur l'attente messianique, sur la

piété juive et chrétienne. On ne parle d'aucun « résultat » pour les Proverbes, le Cantique, la Sagesse, les Lamentations, Baruch, Ézéchiel et dix des Petits Prophètes. Il y a vraiment lieu de s'étonner que la Sagesse soit sans « résultat », alors que l'Ecclésiaste a un « résultat » magnifique, ainsi formulé dans le résumé qui précède le chapitre: « L'Ecclésiaste a donné le goût de l'infini; il a exercé une grande influence sur la spiritualité chrétienne.»

Les indications bibliographiques sont ordinairement très maigres; Baruch n'en a point. Sur le livre de Baruch on propose les trois sujets d'étude que voici: « 1. Discussion entre un catholique et un rationaliste sur l'authenticité du livre de Baruch. — 2. Quel profit peut-on tirer du livre de Baruch pour la prédication actuelle? — 3. Montrer que, pour bien comprendre Baruch, il faut le replacer dans son milieu » (p. 276).

Beaucoup se demanderont si ce manuel est suffisant pour donner à des *prêtres* une initiation convenable en matière biblique, surtout dans les questions d'authenticité, pour les armer contre les objections de l'incrédulité, contre les théories subversives de l'exégèse rationaliste, pour les munir d'une doctrine forte, à l'usage des fidèles qui veulent suivre le conseil de Saint Pierre et pouvoir rendre compte de leur foi (I *Pet.* 3, 15). Il les prépare plutôt (sans doute contre l'intention des auteurs) à reter en bloc, avec mépris, tous les travaux de la critique biblique, ce que l'Eglise, dans les plus sévères condamnations des derniers temps, n'a jamais fait[1].

On sent trop que les auteurs, « un groupe de professeurs » (on ne dit pas: « professeurs d'Ecriture Sainte ») sont *tutioristes* de parti-pris, déterminés d'avance à faire pencher la balance dans le sens des opinions anciennes, alors même que l'opinion contraire, appuyée sur des preuves solides, a déjà pour elle des exégètes catholiques très sûrs. Pie X blâmait cette attitude: « ita eorum ratio non probanda, qui nulla in re ausint ab usitata exegesi

1. Remarquer la forme générale donnée à la prop. 19 dans le décret *Lamentabili* : « Heterodoxi exegetae fidelius expresserunt sensum verum Scripturarum quam exegetae catholici ». De même dans l'encyclique *Pascendi* et la formule de serment contre les erreurs du modernisme : l'exégèse condamnée est celle « quae, Ecclesiae traditione, analogia fidei et Apostolicae Sedis normis posthabitis, rationalistarum commentis inhaeret, et criticen textus velut unicam supremamque regulam haud minus licenter quam temere amplectitur ».

Scripturae recedere, etiam cum salva fide id bona studiorum incrementa postulent » (*Ench. Symbolorum*, Denzinger-Bannwart éd. 13, p. 519).

De fait, l'orthodoxie ne s'identifie pas avec un conservatisme à outrance, dédaigneux de tout progrès; sinon, l'Eglise grecque « Orthodoxe » serait plus orthodoxe que l'Eglise romaine. Par exemple, il n'est pas très orthodoxe de donner, avec certitude, comme teneur exacte du texte inspiré, telle phrase qui est probablement, ou même parfois manifestement, une glose ou un texte altéré. Il n'est pas bien orthodoxe d'engager l'Eglise, par des affirmations outrées, sur un point où elle ne veut pas s'engager. Il n'est pas plus orthodoxe d'augmenter le dépôt de la foi que de le diminuer.

Ne voit-on pas le danger d'un double courant d'exégèse parmi les catholiques? D'un côté, l'enseignement destiné aux jeunes ecclésiastiques, lequel, pour être très orthodoxe, se croit obligé de revenir aux positions d'il y a cinquante ans. De l'autre côté, les travaux savants de l'Ecole biblique de Jérusalem et des exégètes catholiques d'Allemagne, tels les *Alttestamentliche Abhandlungen*, sous la direction du professeur J. Nikel de Breslau, et les *Neutestamentliche Abhandlungen*, sous la direction du professeur D. Meinertz de Munster i. W., en tout une soixantaine d'études et de monographies déjà publiées. Qui voudra passer du premier enseignement au second, entrera dans un monde inconnu, sans la préparation nécessaire, exposé à mal comprendre les nouveaux maîtres ou à retirer aux anciens toute sa confiance. Un sentiment très vif de ces inconvénients nous a fait mettre en relief les déficits, plutôt que les mérites du *Manuel d'Ecriture sainte:* malgré des qualités d'ordre pratique, ce livre paraît insuffisant pour répondre, sur le terrain biblique, aux besoins actuels du clergé de France.

Albert Condamin, S. J.

Ore Place, Hastings, le 4 janvier 1925.

Informations

I. — Les réponses à notre Enquête

Défendons l'Eglise sur le terrain de l'histoire

Si l'on peut, jusqu'à un certain point, laisser le terrain de la science et de la philosophie sur lesquelles les attaques se font plus rares, les esprits moins éclairés se désabusant d'eux-mêmes des sophismes qui les avaient séduits, il me semble qu'il ne faut jamais abandonner le terrain de l'Histoire, parce que c'est elle que les ennemis de la Religion falsifient le plus, tantôt sur un point, tantôt sur un autre; et il me faut pas oublier que chaque génération des écoles et des lycées publics vient, à tour de rôle, puiser dans des livres d'histoire mensongers des notions erronées qu'ils garderont longtemps sur la France d'autrefois et la Religion de leurs pères.

C'est ainsi qu'un de mes cousins, ancien élève de Polytechnique, homme intelligent et de très bonne société, et. qui plus est, chrétien pratiquant, disait en plein salon que Jeanne d'Arc était « une fervente Française, mais une sainte, ah! cela non par exemple!! » Il avait été évidemment scandalisé de ce qu'il avait lu sur elle dans les Histoires universitaires; espérons que son verdict aura été modifié depuis par celui de l'Eglise qui l'a mise sur les autels; mais cela prouve à quel point l'Apologétique sera toujours de saison sur le terrain de l'Histoire.

Affirmons, affirmons toujours

Pour ne pas s'égarer trop longtemps dans des questions de controverse qui n'intéressent, il me semble, qu'un public plus restreint, il serait bon sans doute de prendre, en fait d'Histoire, la méthode de nos adversaires. Ils mentent sans se mettre en peine de prouver leurs assertions, se confiant sur le mot de Voltaire: « Mentez, mentez: il en restera toujours quelque chose! » Si la méthode n'a que trop de succès avec le mensonge, pourquoi n'en aurait-elle pas avec la vérité? Affirmez ce qui est vrai, affirmez même sans prouver: il

en restera toujours quelque chose ! quand ce ne serait que déposer un doute dans l'esprit de ceux qui avaient lu les Histoires fausses, ce serait déjà beaucoup.

Il me semble donc que l'Apologétique pourrait se contenter actuellement d'exposer l'Histoire vraie en réfutant au passage l'Histoire fausse, indiquant seulement en notes les références que le lecteur peut consulter s'il désire pousser la question plus avant; elle pourrait alors appuyer bien davantage sur la leçon de choses qui découle de l'action de la Religion à travers les siècles et souligner avec force comment de tous temps la Religion a été le meilleur et parfois l'unique asile de la vertu, de la science, du bien-être et donc du bonheur, même temporel, pour les individus et les peuples.

Insistons sur les méfaits de la Révolution

Il serait bon, entre autres choses, d'appuyer sur ce fait que la Révolution, que nos adversaires se sont toujours appliqué à mettre au pinacle dans l'esprit des générations qui en sont les victimes depuis cent ans, a tout détruit des institutions bienfaisantes de l'ancien régime et a vainement essayé depuis, sans y arriver jamais, de les reconstituer sur une base déchristianisée: ils ont bâti plus d'écoles, mais il y a plus d'illettrés qu'au temps où les enfants apprenaient à lire dans les presbytères; ils ont détruit les corporations et leur esprit d'assistance mutuelle chrétienne pour édifier à la place des syndicats plus ou moins révolutionnaires qui n'ont jamais que leurs droits à la bouche parce qu'ils foulent aux pieds tous leurs devoirs; ils ont renié et méprisé la Charité chrétienne, pleine d'une tendresse évangélique pour toutes les souffrances, et l'ont remplacée par la solidarité et l'altruisme qui n'en sont que les contrefaçons, etc., etc...

Des affiches et des tracts bien faits

Ces vérités qui sont admises par tous ceux de bonne foi qui savent penser et étudier sont encore ignorées de la masse qui ne reçoit de lumière que d'une école athée et mensongère. Le moyen le plus opportun et le plus pratique de combattre cette ignorance d'une foule déchristianisée par cinquante ans d'école athée serait l'Apologétique en affiches et en tracts répandus à profusion dans les villes et les campagnes, en ayant grand soin que le style, tout en étant alerte et au besoin plein de sel

gaulois pour réfuter l'Histoire mensongère ou flageller les allégations de nos adversaires, soit toujours digne et ne tombe jamais dans l'argot; car le peuple, en France surtout, n'a confiance qu'en ceux qu'il respecte et ne respecte que ceux qu'il sent supérieurs à lui par la science et le langage; ceux qui croient faire merveille en prenant avec l'ouvrier la trivialité de son langage peuvent avoir avec lui un succès éphémère de gros rire, mais ils ne le convaincront jamais: instinctivement le peuple se sentira toujours humilié, méprisé, moqué par les gens du monde et surtout par les prêtres qui empruntent son langage pour lui parler, comme si on le jugeait incapable de comprendre le bon français, comme de sentir la délicatesse des sentiments et des manières distinguées!

Nos adversaires le savent bien et c'est pourquoi sans doute ils ont si grand soin de n'employer jamais dans les réunions populaires que leur verbiage pompeux et leurs mots ronflants, sous lesquels ils cachent aisément le creux de leur pensée en éblouissant et en flattant leurs naïfs auditeurs.

Allons au peuple, oui, comme le veut Léon XIII, non pour nous rendre semblables à lui dans ses vulgarités, mais pour le hausser jusqu'à nous: la vérité, la noblesse et la sainteté de notre cause le réclament.

Montrons davantage ce que nous devons au christianisme

Il faut continuer le genre de défense et d'exposition religieuses qui a valu, de notre temps, tant de retours à l'Idée catholique, sinon au catholicisme même. Non, assurément, il ne faut pas cesser de lutter par la science, l'exégèse, la philosophie, l'histoire, comme on l'a fait avec succès depuis cinquante ans. Mais il convient en même temps d'étendre le domaine de cette Apologétique. Il faut montrer davantage ce que nous devons au christianisme. Sans doute, on a parlé maintes fois de la disparition des combats des gladiateurs, de l'esclavage, du mépris de l'enfant, du dédain de la femme, du dégoût pour le travail manuel; mais quel ouvrier, voire quel bureaucrate sait à qui nous devons ces inappréciables bienfaits d'où est sortie en quelque sorte la civilisation chrétienne? — De même, que de gens ignorent les si profondes modifications introduites dans les lois et les mœurs des peuples, à l'encontre du droit romain, par les principes de l'Evangile et les décrets des Conciles?

— On ne saurait trop redire et démontrer que l'organisation chrétienne de la famille a assuré à tous ses membres un bonheur inconnu certes jusqu'alors. — Et l'art ! Qu'il serait bon de rappeler incessamment à tous que le catholicisme a donné à l'art, ce charme délicat de l'Humanité, des idées nouvelles qui ont enfanté des génies et produit d'incomparables merveilles dans la peinture, la musique, l'architecture, le chant, la sculpture. — On ne saurait trop vulgariser la connaissance des œuvres de charité, vraiment innombrables, dont notre divine religion a doté les peuples. Elle a toujours aimé le faible, le petit, l'être souffrant; elle l'a soulagé, soutenu, lui a rendu courage. Quel parallèle avec les fausses religions qui n'ont jamais rien pu créer d'analogue à d'aussi admirables réalités !

Faisons connaître les lois sur lesquelles repose toute société

L'Apologétique devrait être exposée aujourd'hui en termes simples, clairs, à la portée de tous, afin de bien faire connaître les conditions essentielles sans lesquelles les peuples ne sauraient être prospères, ni les hommes heureux.

Il conviendrait d'exposer de mille manières, sans se lasser, les notions d'autorité, de propriété, de famille, d'armée, de sanctions légales, de travail manuel, de travail intellectuel, de religion, de vie future, qui sont les fondements essentiels de toute civilisation, de tout progrès et de tout bonheur pour les citoyens comme pour les peuples. L'Histoire des nations et les exemples de certaines individualités montreraient que les « grands et les riches » d'autrefois, comme ceux d'aujourd'hui, sont sortis du peuple, et que si les aïeux par leur travail, leur bravoure, leur intelligence, ont préparé l'ascension de leurs descendants, ces derniers, on le constate chaque jour, redescendent dans les classes populaires soit parce qu'ils abusent des biens divers dont ils ont hérité, soit parce qu'ils n'ont pas cultivé ou n'ont pas eu less qualités qui avaient élevé leurs ancêtres.

(A suivre.)

II. — Actualités et Documents

Troisième Congrès de l'Association du Mariage Chrétien

Le troisième Congrès de l'Association du Mariage Chrétien se tiendra à l'Institut Catholique de Paris, 74, rue de Vaugirard, les 7 et 8 février prochain. Le sujet traité sera le suivant : « *Comment marier chrétiennement nos enfants ?* » Rôle de la famille et des œuvres.

Prière d'adresser toutes communications au siège de l'Association, 86, rue de Gergovie, Paris (14e). On peut dès maintenant envoyer son adhésion et demander le programme du Congrès. Prix d'entrée pour toutes les séances : 5 francs. Pour une séance : 2 francs.

Exemption du droit des pauvres et de la taxe d'Etat en faveur des cérémonies religieuses

L'administration des Contributions indirectes s'est désistée de l'appel qu'elle avait formé contre le jugement du tribunal correctionnel, rendu le 28 juin de l'an dernier, en faveru de M. l'abbé Courras, curé de Saint-Denys de l'Estrée (Seine). Si l'administration de l'Assistance publique ne se montre pas aussi disposée à s'incliner, la Cour d'appel ne tardera sans doute pas à confirmer le jugement du Tribunal.

On se souvient que M. l'abbé Courras avait organisé dans son église, le 18 février 1923, une fête religieuse et musicale, précédée d'un sermon de charité et suivie d'un salut. La Régie lui réclama le paiement de la taxe sur les concerts et le poursuivit devant la dixième chambre du tribunal correctionnel, mais celle-ci, par jugement du 23 juin 1923, l'a relaxé des fins de la poursuite.

Mais pour bénéficier de la jurisprudence qui semble vouloir s'établir, ou se confirmer, en faveur de l'exemption des cérémonies religieuses au regard de la taxe d'Etat et du droit des pauvres, il importe de prendre plusieurs précautions :

1° Il est d'une extrême importance que dans les affiches, programmes et invitations, aussi bien que dans l'ordonnance même de la cérémonie, il apparaisse nettement

qu'il s'agit d'une cérémonie liturgique, embellie par la musique. La cérémonie religieuse doit donc tenir la place principale dans la présentation de la solennité dont il s'agit et l'on évitera avec soin les expressions de « Concert spirituel », « Récital d'orgue » et autres semblables.

2° S'il est légitime, en pareil cas, de réserver des places à un prix plus ou moins élevé suivant l'importance des concours musicaux auxquels on aura fait appel, il est aussi fort utile, sinon nécessaire, de faire savoir, au moyen, par exemple, d'un avis affiché aux portes de l'église, que les paroissiens pourront obtenir à la sacristie, sur justification de leur identité, des cartes d'entrée au tarif ordinaire des chaises. On pourra affecter à ces cartes tout ou partie d'une nef, suivant les dimensions de l'église. MM. les curés voudront bien veiller particulièrement à la rédaction des affiches annonçant ces cérémonies.

La messe de minuit, étant essentiellement un office liturgique, ne saurait, moyennant les précautions que nous venons d'indiquer, être assimilée à un concert et ne peut être assujettie à aucune perception, ni du droit des pauvres, ni de la taxe d'Etat.

(*Semaine religieuse de Paris*, 6 décembre 1924.)

Circulaire du Cardinal Gasparri aux évêques d'Italie sur la conservation des bibliothèques, archives et musées ecclésiastiques (15 avril 1923). Analyse

Le cardinal rappelle qu'une circulaire du 30 septembre 1902 recommandait de former des bibliothécaires et des archivistes et qu'une autre, à la date du 12 décembre 1907, ordonnait la création d'une commission diocésaine permanente. L'œuvre ébauchée a été interrompue par la guerre. Dans une certaine mesure, tout est à recommencer là même où l'on avait déjà sérieusement travaillé

La volonté expresse du Saint-Père est qu'on exécute enfin les prescriptions antérieures. A celles-là, il en ajoute de nouvelles : il faut développer chez tous les clercs le goût de l'art chrétien, assurer aux mieux doués une culture convenable ; prendre, dans les visites ou les synodes, des mesures appropriées ; confier à des conservateurs compétents surtout les bibliothèques célèbres.

Au besoin, les Ordinaires interviendront de leur propre autorité et à l'égard des collectivités jouissant de l'exemption ils agiront en qualité de délégués du Saint-Siège.

Le Souverain Pontife offre son assistance aux Ordinaires pour les restaurations coûteuses, pour la formation des archivistes, pour la rédaction et l'impression des catalogues, pour le groupement des documents et œuvres d'art dans les centres d'études les mieux organisés. Il déléguera des visiteurs qui étudieront sur place l'organisation des archives et pourront faire quelques conférences au clergé.

En accusant réception de cette circulaire, les Ordinaires informeront la Secrétairerie d'Etat des organisations déjà existantes.

Voir le texte traduit de l'italien dans la *Documentation catholique*, 1er novembre 1924.

Circulaire du Cardinal Gasparri anonçant la création en Italie d'une Commission centrale d'art sacré

Le Cardinal Secrétaire d'Etat expose d'abord les raisons qui motivent la fondation d'une Commission centrale d'art sacré et ajoute ensuite :

« A cette fin, le Saint-Siège, qui durant les années précédentes, a déjà institué dans les Séminaires des cours spéciaux d'histoire d'art chrétien, suggérant au besoin aux Ordinaires la création de musées diocésains et de commissions locales pour la défense la plus efficace des objets artistiques ayant un caractère religieux, veut maintenant donner à ces sages institutions un fondement plus stable et plus durable.

1. — On a fondé à Rome, près la Secrétairerie d'Etat de Sa Sainteté, une Commission centrale, spécialement chargée de régler les questions d'art sacré dans toute l'Italie. Elle se composera d'un président, d'un secrétaire et d'un groupe de membres conseillers, ecclésiastiques ou laïques, choisis par le Saint-Siège, résidant à Rome, et experts en tout ce qui concerne la science liturgique et les beaux-arts. Au sein même de cette Commission, on constituera un comité directif, composé du président, du secrétaire et de quelques membres autorisés et particulièrement compétents.

2. — La Commission centrale a pour but d'éveiller et

de maintenir en activité le sens de l'art chrétien ainsi qu'un zèle intelligent et pieux pour la conservation et l'accroissement du patrimoine artistique de l'Eglise.

3. — A cette fin, la Commission pontificale centrale s'occupera spécialement de diriger, inspecter, encourager, ainsi que coordonner et aider l'action des commissions diocésaines et régionales s'inspirant en toutes choses des règles du Code de droit canon ou des prescriptions éventuelles émanées du Saint-Siège.

4. — Sous la direction des Ordinaires, on instituera aussitôt que possible dans chaque diocèse qui n'en serait pas encore pourvu des commissions diocésaines, ou — si la chose est plus opportune — régionales, qui s'occuperont d'art chrétien au même titre que la Commission centrale. Dans un si noble champ d'action, elles seront pour ainsi dire l'organe de l'épiscopat. Elles devront, dans toutes les circonstances où besoin sera, demander l'avis de la Commission pontificale centrale.

Les attributions particulières de ces commissions locales sont les suivantes :

a) Inventaire des objets d'art;

b) Création et organisation des musées diocésains;

c) Examen des plans des nouveaux édifices, des devis d'agrandissements, de décorations, de réparations, etc , etc.;

d) Formation, au moyen de livres, conférences, leçons, du goût et de la culture artistique dans le diocèse ou dans la région. Leur situation de fortune et leurs qualités personnelles désignent tout particulièrement les membres de la fabrique pour servir plus utilement la cause de l'art religieux. Enfin, acquisition — grâce à des combinaisons pratiques (en créant, par exemple, des Sociétés des Amis de l'Art) ou des offrandes légères — des fonds nécessaires pour suppléer à l'insuffisance des revenus dont disposent encore les églises.

5. — Ces commissions diocésaines ou régionales, dépendant naturellement de la Commission pontificale centrale, enverront chaque année à cette dernière un rapport sur leur activité et les résultats obtenus. Avant tout, elles lui feront parvenir une copie de l'inventaire des objets d'art. C'est à elle aussi qu'elles s'adresseront dans les circonstances plus importantes, dans leurs doutes et dans les difficultés plus grandes qui pourraient surgir.

Par ces nouvelles dispositions relatives à l'art chrétien, le Saint-Siège, poursuivant un but très noble, veut continuer dans l'Eglise, en Italie particulièrement, cette magnifique tradition de faveurs et de protection qu'il a toujours accordée aux beaux-arts.

Pour s'acquitter de cette sublime et délicate mission, l'Eglise fait appel à l'épiscopat italien tout entier, et compte sur sa large collaboration.

Ainsi, grâce à l'exécution consciencieuse des prescriptions ci-dessus formulées, on verra aujourd'hui encore briller au front de l'Eglise, d'un éclat toujours plus éblouissant, cette auréole glorieuse dont son divin Fondateur la veut ornée, en même temps que rayonne en elle la foi, mère et inspiratrice incomparable de cet art « *che di Dio è nepote* » (petit-fils de Dieu) (Dante). »

La Commission centrale pontificale est composée comme suit :

Président : Ildefonse Schuster, Abbé et Ordinaire de Saint-Paul.

Membres (liturgistes, archéologues, historiens, critiques d'art) :

1. Mgr Giulio Belvederi ; 2. P. Carlo Briccarelli, S. J. ; 3 docteur Pietro Capparoni ; 4. P. Ludovico Ferretti, O. P. ; 5. docteur Carlo Galassi Paluzzi ; 6. docteur Guido Guida ; 7. Mgr Enrico Lorenzo Janssens, évêque titulaire de Bethsaïde ; 8. Mgr Angelo Mercati ; 9. marquis Piero Misciattelli ; 10. docteur Bartolomeo Nogara ; 11. docteur Pericle Perali (secrétaire).

Architectes ingénieurs : 12. P. Carmelo Angiolini, Ord. Carmel ; 13. professeur ingénieur Pietro Guidi ; 14. ingénieur Giovanni Battista Giovenale ; 15. ingénieur Tullio Passarelli.

Peintres : 16. professeur Biagio Biagetti ; 17. professeur Pio Bottoni ; 18. professeur Giovanni Costantini ; 19. docteur professeur Corrado Mezzana.

Sculpteurs : 20. professeur Aurelio Mistruzzi ; 21. professeur Giuseppe Romagnoli ; 22. professeur Angelo Zanelli ; 23. professeur Arnaldo Zocchi.

Comité : 1. Mgr Angelo Mercati ; 2. docteur Bartolomeo Nogara ; 3. docteur Pericle Perali (secrétaire) ; 4. P. Carmelo Angiolini ; 5. ingénieur Tullio Passarelli ; 6. professeur Biago Biagetti ; 7. docteur professeur Corrado Mezzana ; 8. professeur Aurelio Mistruzzi ; 9. professeur Arnaldo Zocchi.

Attaché à la Secrétairerie : professeur D. Adelmo Loreti.

(Traduit de l'italien par la *Documentation catholique*.)

III. — Apologétique au jour le jour

L'Eglise catholique dans l'Amérique centrale

Pour donner une idée claire du territoire et de la population des cinq républiques de Guatemala, Costa-Rica, Salvador, Nicaragua et Honduras, nous reproduisons les statistiques les plus récentes. Les chiffres sont empruntés au *Report of Pan-American Union*, Washington, pour 1921 :

	Miles carrés	Population
Guatamela.	48.290	2.119.165
Costa Rica.	23.000	463.727
Salvador.	13.176	1.336.442
Nicaragua.	49.200	638.119
Honduras.	46.250	637.114

Le territoire de Guatemala comprend un seul archidiocèse du même nom érigé en évêché en 1534 et en archevêché en 1752. La république de Costa Rica est formée de l'archidiocèse de San Jose établi en 1531 et devenu archevêché en 1921, du diocèse d'Alajuela, son suffragant et du vicariat apostolique de Limon, organisés tous les deux en 1921. L'archidiocèse de San Salvador (1842 et 1913) a deux diocèses suffragants, celui de Santa-Ana et celui de San Miguel fondés tous les deux en 1913. Nicaragua a l'archidiocèse de Managua érigé en archevêché en 1913, avec les deux diocèses de Granada et de Léon (fondé en 1534) et le vicariat apostolique de Bluefields. Honduras a l'archidiocèse de Tegucigalpa (établi comme diocèse de Trujitto en 1536) avec le diocèse de Santa Rose de Copan et le vicariat apostolique de San Pedro Sula, en 1916.

Il y a pour tout le territoire une Internontiature apostolique établie par Pie X en 1908; son siège est à San Jose dans la république de Costa Rica.

On comprendra bien le travail religieux qui se fait

dans ce territoire dont la population dépasse largement cinq millions, si l'on a sous les yeux le nombre de prêtres et d'étudiants ecclésiastiques qui se préparent dans les séminaires et collèges.

Guatemala, qui a 2.119.165 habitants d'après le recensement, n'a que 83 prêtres pour 116 paroisses (44 sont actuellement vacantes) et pas de séminaire.

Les trois diocèses de *San Jose* avec 40 paroisses, *Alajuela* avec 27 paroisses et *Limon* avec 5 paroisses (presque un demi-million d'âmes, exactement 467.727), occupent 117 prêtres dans la république de Costa Rica. On compte 12 élèves au grand séminaire; il y a une école préparatoire pour 200 enfants à San Jose.

Salvador, formé de trois diocèses, a 109 prêtres pour 103 paroisses, 26 élèves (dont 8 appartiennent à *Santa Ana*) dans son grand séminaire et environ 30 au petit séminaire.

L'archidiocèse de *Nicaragua* a 28 prêtres pour ses 15 paroisses et 4 grands séminaristes qui font leurs études au grand séminaire de Granada.

Les deux diocèses de *Granada* et de *Léon* ont en tout 50 prêtres avec 54 paroisses et 16 grands séminaristes. Le diocèse de Léon possède un petit séminaire où il a environ 25 élèves. *Bluefields* a 9 prêtres dont 8 travaillent dans des missions qui n'ont pas un territoire délimité comme une paroisse.

Honduras, formé comme on l'a vu, de deux diocèses et d'un vicariat, a 57 prêtres dans ses 70 paroisses, 6 grands séminaristes et 15 enfants dans deux écoles préparatoires.

Cette énumération est instructive: 62 séminaristes en voie de préparation aux ordres et environ 270 enfants dans les écoles préparatoires pour une population supérieure à 5 millions!

Le P. Jose Miglia n'exagérait pas les besoins religieux, quand il écrivait dans l'*Ecclesiastical Review*, décembre 1920, p. 650: « Il y a dans l'Amérique centrale un champ ouvert d'apostolat pour les missionnaires catholiques américains. »

La cause de cette apparente pauvreté spirituelle doit être cherchée dans les révolutions et dissensions intestines qui ont déchiré les cinq républiques, depuis qu'elles se sont séparées, il y a un siècle, de l'Espagne. Des démagogues ambitieux, opposés à la religion

et à la mission de l'Eglise, ont sans cesse agité le pays et persécuté les catholiques, jusqu'aux récentes interventions de la Société des Nations.

Par contre, il est consolant de constater que les catholiques se sont montrés ardents à créer et à propager la presse religieuse et saine. Guatemala et Costa Rica ont un journal quotidien catholique; les autres républiques ont des journaux catholiques hebdomadaires et mensuels.

Cet exposé montre les besoins de l'Eglise dans l'Amérique centrale et en même temps la bonne volonté du clergé et des laïques de maintenir la foi dans les cinq républiques.

D'après F. Buissink, prêtre du ministère, à Escuintla, Guatemala, dans *The Ecclesiastical Review*, octobre 1924.

Les catholiques et la « Cité de Londres »

Pour la première fois depuis plusieurs siècles, les trois plus importantes fonctions de la Cité de Londres sont remplies la même année par des catholiques. Le Lord Mayor (lord Maire), élu à l'unanimité, Sir Alfred Bower et les deux « Sheriffs », qui, après lui, représentent la Cité · MM. Barthorpe et Downer, sont catholiques.

Sir Alfred Bower, alpiniste de renom et cycliste fameux, est né en 1860. Il a été depuis sa jeunesse intimement mêlé aux affaires de la « Cité », qu'il représente aujourd'hui. Comme on le sait, la « Cité » de Londres forme dans l'immense ville un petit Etat, dont les vieux usages et les privilèges existent depuis des siècles.

Le premier Lord Mayor de Londres catholique, depuis le règne d'Elisabeth est un belge naturalisé anglais, Sir Polydore de Keyser au XIX^e^ siècle. Depuis il y a eu plusieurs Lords Mayors catholiques, dont le dernier, Sir William Dunn, représenta la Cité en 1916; mais c'est la première fois que le Lord Mayor et les deux Sherifs appartiennent à l'Eglise romaine.

Les Nouvelles Religieuses, 15 novembre 1924.

Une Association « Pour la tolérance »

Une curieuse association vient de se fonder aux Etats-Unis, sur l'initiative du sénateur Elihu-Root, ancien secrétaire d'Etat: la Société Hamilton-Jefferson. Elle a

pour but d'associer les protestants et les catholiques dans une action commune contre le sectarisme et l'intolérance, dont les agissements du Ku-Klux-Klan ont montré le danger menaçant. « Nous entendons, disent les initiateurs, faire campagne pour maintenir l'esprit des fondateurs de la République, l'esprit de tolérance en politique et en religion. ».

La remarquable particularité du groupement Hamilton-Jefferson, c'est que, composé de cent membres, il comprend exactement pour moitié des catholiques et des protestants. Les nouveaux membres seront admis obligatoirement deux par deux : un catholique et un protestant. La présidence et la vice-présidence reviendront alternativement aux deux cultes.

(*La Vie catholique*, 8 novembre 1924.)

Propos Littéraires

Deux portraits[1]

L'effort éphémère de l'homme pour affirmer sa reconnaissance et son affection semble bien vain : le temps encrasse les vieux portraits : l'œil oublie, la mémoire hésite. Seul l'art est éternel et sait le secret de perpétuer l'hommage et le souvenir.

A ce compte, voici deux portraits qui certainement dureront, car deux bons peintres y ont consacré leur talent et leur amour : j'ai nommé le P. Dudon et Mgr Lavallée.

D'ailleurs, les vieux portraits, quand ils n'intéressent plus les cœurs, émoustillent toujours les curiosités ; ce ne sont plus des souvenirs, mais déjà des documents ! A ce compte, Alberic de Blanche, humble second des Veuillot, des Montalembert, et Maurice de Gatellier, disciple de Le Play, appartiennent à l'histoire : non pas peut-être à la grande histoire, mais à celle plus humble et plus vraie qui s'alimente aux vieux livres de raison et aux vieilles liasses de lettres.

1. Albéric de Blanche (1818-1851), par Paul Dudon. Maurice de Gatillier (1861-1916), par Mgr Lavallée.

Enfin, comment tracer l'évolution du siècle sans fixer et le point de départ et le point d'arrivée: Alberic de Blanche, nouveau venu à Paris en 1837, lance avec toute sa génération le mot des grands ambitieux: « A nous deux, Paris. » Maurice de Gatelier, profondément *raciné* dans la région natale, se dresse pour défendre son héritage et achève en 1916 l'œuvre de rédemption française, au Calvaire de Verdun.

*
* *

Alberic de Blanche fut une belle âme: Veuillot notait: « Pour s'éloigner de la foule commune, il fit comme une gageure avec lui-même de pousser, plutôt jusqu'à l'exagération, ce qui était délicatesse, honneur, vertu ».

Mais il m'intéresse surtout par son lucide et véridique témoignage sur son temps et ses contemporains.

Stendhal notait en 1829: « Nos jeunes gens de vingt ans semblent rêver d'établir une religion nouvelle. » Les Saint-Simoniens et plus tard les disciples de Comte devaient lui donner raison; mais en 1837, une grosse majorité s'est ralliée à la vieille religion traditionnelle.

Voyez Alberic de Blanche faire ses premiers pas dans le Paris d'alors: tout de suite il est entouré, encadré. Les *pèlerinages de Suisse* de Veuillot l'ayant fortement ému, le voici introduit par Gay (le père de l'écrivain ascétique) dans cet Institut catholique où fréquentent Gabourd, Lamache, Sainte-Foy, Bonnetty. Pour toute installation, des chaises de paille en nombre insuffisant, pour rafraîchissement, de l'eau claire, mais quel entrain!

Blanche se confesse au père de Ravignan: « Je ne m'imaginais pas toute la beauté du P. de Ravignan. » Il rencontre Lacordaire: « Sa volonté s'est identifiée aux séculaires résolutions que Dieu contient dans l'âme des moines. »

Mais il ne suffit pas d'être auditeur attentif: il faut rendre à son tour. Alberic de Blanche cherche à s'escrimer de la plume, dans les journaux catholiques. A ce sujet, le P. Dudon esquisse un vivant tableau de la presse catholique du temps. C'est l'*Univers* qui, malgré les subsides de Montalembert, s'étiole rue des Fossés-Saint-Jacques et qui reprendra vie au premier article de Veuillot (1840); c'est l'Université catholique, grandiose entrepri-

se de l'abbé Gerbet; contre la parole vivante d'une Sorbonne antireligieuse, la parole écrite de maîtres catholiques. Rio, Montalembert et aussi Louis Veuilloy y combattent au jour le jour — *gratis pro Deo* — à l'écart des patrons officiels, des talents consacrés et des bailleurs de fonds tyranniques. Enfin le *Correspondant*.

A vrai dire, Veuillot s'en méfiera dès le principe : « ils ignorent ce qui se passe dans la rue : moi j'en viens, moi j'y suis né et pour tout dire, j'y demeure encore. »

Mais plus que l'organisation matérielle, l'inspiration importe. Ecoutez Veuillot dans sa grande colère : « Croisons-nous les bras, vaquons à nos petites affaires, à nos petits voyages, à nos petits volumes connus de trois ou quatre cents lecteurs et de quelques milliers de petites filles : nous avons assez fait pour les combats du Bon Dieu... il s'agit maintenant d'aller dans les taudis porter des bons de soupe. Une heure de temps et vingt sous d'aumône par semaine paieront à Dieu la dette de notre intelligence, de nos loisirs, de notre amour. Nous sommes de fières gens...! » Quel homme, mais aussi quelle foi, celle même de Polyeucte, « La foi que j'ai reçue aspire à son effet. » ...et puis le vieil homme s'en mêlait et Veuillot enrageait de voir un compositeur d'imprimerie, Buloz, sans orthographe, sans un sou, fondant la *Revue des Deux-Mondes*.

Me voici loin de Blanche : la faute en est au P. Dudon qui semble considérer parfois son héros comme un prétexte : mais quel bon prétexte !

Alberic de Blanche collaborera pendant dix ans à l'*Univers* et au *Correspondant*. A l'*Univers*, comme le note Veuillot, il se voilera parfois la face : c'était un collaborateur timide et assidu, mais aussi clairvoyant.

Au *Correspondant* et à l'Université catholique, Alberic de Blanche se donne une tâche : traduire les maîtres de la pensée chrétienne espagnole et les présenter au public français.

Guizot, dans son *Histoire de la Civilisation en Europe*, avait déclaré que l'Eglise tutrice des peuples au moyen âge avait vu le monde s'émanciper au temps de la Réforme : désormais le rôle historique du catholicisme semblait achevé. La réponse fut donnée par un jeune prêtre espagnol, Balmès, dans son *Protestantisme comparé au Catholicisme*. Blanche en donna tout aussitôt une traduction (1842). Puis après la mort de l'au-

teur survenue à 38 ans et hâtée par un vain essai de réconciliation entre partisans d'Isabelle et partisans de don Carlos, Blanche se fait le biographe de celui qu'il nomme « un grand seigneur de l'abstraction ». Enfin, poursuivant sa tâche, il traduit avec Manez l'*Art d'arriver au vrai* et la *Philosophie fondamentale*. De curieuses lettres de l'éditeur montrent le succès de ces traductions.

Mais voici, dans la vie de notre hispanisant, une nouvelle et noble amitié, Donoso Cortès: réfugié à Paris, en deuil de sa fille et de sa femme, Cortès manquait alors de prestige. Il n'avait même plus cette foi qu'il illustrera. A Paris, il subit l'ascendant de grands chrétiens, Masarneau surtout et Alberic de Blanche. Puis son frère meurt: « Depuis lors j'espérai d'aimer et d'adorer; et j'aime et j'adore. Le mystère de ma conversion est un mystère de tendresse: je n'aimais pas Dieu, il a voulu que je l'aime et je suis converti. » Bientôt le nom de Cortès devient célèbre: Alberic de Blanche croit y être pour quelque chose: « Ce fut moi qui découvris (en 1849) le fameux discours sur les Révolutions de février. »

Mais en 1852, au sujet de l'*Essai sur le catholicisme le libéralisme et le socialisme*, Blanche prononce les mots de boutade et de paradoxe, de paillettage littéraire. Il fait siens les reproches qui viennent à la fois de droite (l'*Ami du clergé* criant à l'erreur) et de gauche (la *Revue des Deux-Mondes* par la plume d'Albert de Broglie dénonçant la politique moyenageuse de l'auteur).

C'est que Blanche semblait définitivement s'orienter; au sujet des divisions suscitées par le coup d'Etat dans les partis catholiques, il écrivait longuement à un journal espagnol, la *Cruz*, et prenant parti entre Veuillot et Montalembert, il se ralliait à ce dernier. Pour ceux que l'étude des sources et la psychologie de l'influence passionne, je transcris ce curieux passage d'une de ses lettres privées: « Donoso Cortès a été en très grande partie la cause des erreurs que j'attribue à l'*Univers*. Je suis persuadé que sa mort rendra en quelque sorte à Veuillot sa liberté. Veuillot est un écrivain d'une énergie extraordinaire, mais un penseur faible et qui subit le joug des autres esprits. Donoso Cortès l'avait ensorcelé. »

Balmès, Donoso Cortès, Veuillot... Vraiment, l'on se prend à murmurer le mot de Ballanche sur Mme Récamier: « Ecrire sa vie, c'est parler de ses amis. » Le P. Dudon a, pour notre plaisir, tracé une fois de plus « l'his-

toire de ces années frémissantes où le catholicisme français prend sa revanche du XVIII[e] siècle et de la Révolution. Pourtant son travail est nouveau : puisqu'il pose la question des rapports entre les catholiques étrangers et les catholiques de France. Il y a là un apport original et aussi une orientation pour les chercheurs. Qu'a-t-il résulté du pèlerinage d'un Ozanam au pays du Cid, du long séjour de Montalembert auprès de Goerres, d'Overbeck de Brentano, de l'action continue d'Eckstein? Qui fera le décompte de ces échanges internationaux?

*
* *

Qui n'a pas entendu Mgr Lavallée s'imagine difficilement ce talent très personnel. Sans éclat oratoire, avec des recherches simulées qui préparent des trouvailles, sur un ton uni que transperce l'ironie, le recteur des facultés catholiques de Lyon parle, et par une magie qui reste son secret, il impose à ses auditeurs de rapides sourires, de brèves émotions, de durables réolutions. Dans l'écrivain, ce sont les mêmes dons : ton uni, documentation serrée, humour dissimulée, intérêt soutenu.

M. de Gatellier passa par Saint-Cyr : l'officier vit sa carrière interrompue par un accident de santé : mais parce qu'il voulait servir quand même, il s'enracina et se fit « agriculteur exploitant et résidant ».

Gatellier était attiré par les questions sociales : une conférence faite à la rue des Portes par M. de Mun l'avait aiguillé : des travaux dus à Le Play et à son école agirent encore sur lui. Mais plus que ce qu'il avait *lu*, ce qu'il avait *vu* l'instruisait et le formait. Ce fut avant tout un réalisateur.

Comment résumer son œuvre : toute la vie rurale, scolaire, syndicale du Roannais s'y trouve enclose.

En 1914, Maurice de Gatellier reprit sur un autre champ d'action sa bonne vie militante : « La guerre, dit fort bien Mgr Lavallée, n'était que l'épisode sanglant du combat qu'il menait depuis vingt-cinq ans pour le pays. Le 25 novembre 1916, un 130 vint le surprendre « en flagrant délit » de charité : « la mort l'a fixé dans ce geste de la charité, cela devait être, puisqu'il le faisait toujours », dit simplement Mgr Lavallée.

*
* *

Si j'avais qualité pour ce faire, j'enverrais cette répon-

se à l'enquête de la Revue : « Multipliez de telles biographies qui montrant la vérité en acte, entraînent l'assentiment total et de la volonté par la vertu contagieuse de l'exemple et de l'intelligence par le critérium très sûr de la fécondité. »

B. Amoudru.

Questions et Réponses

Q. — *Aux termes du Canon* 1240, § 1, *on ne peut accorder la sépulture ecclésiastique aux* PÉCHEURS PUBLICS *que s'ils ont donné avant la mort quelques signes de repentir.*

Malheureusement, le cas se présente souvent, d'où toutes sortes d'ennuis dans nos paroisses.

Récemment, j'ai lu dans une Revue que la sépulture ecclésiastique comprenait trois parties : la levée du corps, la messe et la conduite au cimetière, et que le curé qui accordait l'une ou l'autre, mais pas les trois parties de cette sépulture, ne tombait pas sous les peines du Canon 2339.

En conséquence, un curé pourrait-il, devant l'insistance des familles et pour s'éviter beaucoup d'ennuis, accorder la messe de Requiem praesente corpore, *mais refuser à ces pécheurs publics la levée du corps et la conduite au cimetière ?*

R. — La sépulture ecclésiastique comprend bien en effet trois actes : 1° le transfert du corps à l'église ; 2° la cérémonie funèbre à l'église ; 3° l'inhumation du corps dans un lieu béni à cet effet (can. 1204).

Mais lorsque la sépulture ecclésiastique doit être refusée, *aucun* de ces trois actes n'est autorisé. Le canon 1241 ajoute même que, dans la suite, toute messe de Requiem, même anniversaire[1], et tout autre office funèbre public doit être refusé à ceux qui ont été exclus de la sépulture ecclésiastique.

Quant à la censure dont vous parlez (canon 2339), elle n'est applicable que dans le cas de la sépulture d'un « infidèle, apostat, hérétique, schismatique, ou autres excommuniés ou interdits ». Les « pécheurs publics et manifestes » ne rentrent pas dans ces catégories.

Rappelez-vous aussi trois choses : 1. Le refus de la sépulture ecclésiastique est une peine très grave et publique qui ne doit être infligée que dans les cas expressément indiqués dans le Code, et pour un délit certain et public. 2. Le moindre signe de repentir (*aliqua* signa) donné avant de mourir rend au pécheur public le droit à la sépulture. 3. En cas de doute, vous

1. Il ne s'agit pas ici de messes privées non annoncées. Voir. *R.A.*

devez consulter l'Ordinaire (ou votre doyen, généralement délégué à cet effet) ; et si vous n'en avez pas le temps, donner la sépulture « *ita tamen ut removeatur scandalum* ».

Q. — *Un aumônier qui fait des conférences aux futurs élèves de Saint-Cyr demande une liste d'ouvrages sur les devoirs de l'officier chrétien, sur la guerre envisagée au point de vue religieux.*

R. — I. *Les devoirs de l'officier chrétien.* — Malgré des recherches minutieuses, nous ne pouvons vous indiquer d'ouvrage sur ce point important. Existe-t-il? Nous recommandons cette question à l'obligeance d'un lecteur mieux informé.

Faute de mieux, procurez-vous quelques-uns des ouvrages suivants et complétez-les.

Sous l'uniforme, conseils d'un ancien pour le temps du service. Ouvrage catholique excellent pour les soldats. Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris, 5e. Prix sans couverture, l'unité, 0 fr. 45; avec couverture, 0 fr. 50. Réduction, si on demande un certain nombre d'exemplaires.

Capitaine Magniez, *Sois bon soldat.* Brochure épuisée et sans doute difficile à trouver.

Il existe de nombreux ouvrages qui ne s'occupent pas du point de vue chrétien. Citons *Lectures de la chambrée*, *Education morale du jeune soldat* (*Eduquer, instruire, distraire*), in-12, Paris, Lavauzelle, boulevard Saint-Germain, 124. Date: 1924. Prix: cartonné, 3 fr. Manuel de morale neutre, je dirai grise, à peu près inutile pour le but que vous poursuivez.

Raymond Peyronnet, *Dix leçons de morale à l'usage des sous-officiers, candidats aux Ecoles de sous-officiers élèves-officiers*, Paris Lavauzelle, in-12, 196 p. Date: 1919. Prix : 4 fr. 50. Très laïque pour ne pas dire plus et trop théorique.

Commandant Romain, *Pour nos soldats, Essai d'éducation morale*, in-18, XIV-188 p., Paris, Nancy, 1915. Berger-Levrault (Paris, boul. Saint-Germain, 136). Prix: environ 2 fr. Quoique simple manuel de morale neutre, cet ouvrage paraît plus utile que les deux précédents.

André Gavet, *L'art de commander, Principes du commandement à l'usage des officiers de tout grade* (ouvrage couronné par l'Académie française), in-12, VIII-246 p., Paris, Berger-Levrault, 4e édition, 1921. Prix: 5 fr. Fournit d'excellentes idées qu'on peut facilement exploiter et compléter par des aperçus chrétiens.

Arthur Deloge, *Conduire les hommes; Ce que tout gradé doit savoir*, in-18, 38 p., 1 fr. 50. Paris, Berger-Levrault, 1918. Ouvrage court, trop court, facilement assimilable comme le précédent.

II. *La guerre.* — Relisez votre théologie morale dans un ouvrage un peu développé, par exemple *Theologia moralis* de

Lehmkuhl, 9e édition (il y a des éditions plus récentes), t. I, nº 854-859.

Consultez les divers Dictionnaires : *Dictionnaire de théologie catholique*, publié sous la direction de Vacant-Mangenot, art. *Guerre* (64 colonnes de petit texte, soit la matière d'un volume in-12 avec bibliographie détaillée) ; *Dict. apolog. de la foi catholique* (Paris, 6e, Beauchesne, 117, rue de Rennes), art. *Paix et guerre*, t. III, col. 1257-1303, où sont envisagés par le P. de la Brière les points de vue les plus modernes.

Lisez *Les lois de la guerre;* résumé donné par M. Louis Renault à la séance annuelle des cinq Académies, le 26 octobre 1914, des principales prescriptions du règlement de La Haye concernant les belligérants (dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 juin 1915, p. 314-316; 1er juillet 1915, p. 393-395; A. Michel, *La guerre et le martyre d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. prat. d'apol.*, 1er octobre 1917, p. 5-21, 77-88.

Voyez aussi P. Lhande, *Guerre et Providence*, dans *Rev. prat. d'Apol.*, 1er oct. 1915, p. 5-9.

III. *Limites de l'obéissance à des ordres contraires à la loi naturelle et aux lois de l'Eglise.* — Voyez votre théologie à l'article *Guerre* et à l'article *Loi*.

La Documentation catholique du 1er novembre 1924, p. 796-798, a reproduit de belles pages de Mgr d'Hulst sur les circonstances où la conscience oblige de résister aux lois injustes. Elles sont extraites des *Nouveaux Mélanges oratoires*, III, p. 341-346. Centenaire des massacres de septembre 1792.

Q.— *Un directeur de patronage encore inexpérimenté demande où il pourrait trouver des renseignements sur les pièces qu'il voudrait monter.*

R. — S'il s'agit des pièces de théâtre, consultez l'abbé Bethléem. *Les pièces de théâtre*, nouvelle édition revue et mise à jour, 1924. Editions de la *Revue des Lectures*, 77, rue de Vaugirard, Paris 6e.

S'il s'agit du répertoire spécial aux patronages, demandez le *Catalogue théâtral de la vie au patronage*, présentant avec leur analyse succincte plus de 1.200 pièces, chants, récits, monologues, ballets, danses, rondes, chansons. Adresse : *La vie au patronage* 40, avenue des Deux-Gares, Antony (Seine). Prix : 3 fr. 50.

Q. — *On demande où trouver la réfutation d'un travail de P.-L. Couchoud, « L'Enigme de Jésus » paru dans le Mercure de France, 1er mars 1923 et puis publié en volume.*

R. — Lisez *Jésus dans l'Histoire*, par le P. Léonce de Grandmaison, dans le *Mercure de France*, 15 août 1923. Division : Comment se pose aujourd'hui le problème de Jésus. — L'école comparatiste et le problème de Jésus. — Critique de la théorie

comparatiste. L'article a été reproduit par la *Documentation catholique*, 3 novembre 1923, p. 707-726, et édité à la librairie Bloud et Gay (Paris, 6e, rue Garancière, 3) sous le titre : *Jésus dans l'Histoire et dans le Mystère*, 1924.

Q. — *Une personne qui a lu imprudemment les « Souvenirs d'enfance et de jeunesse » de Renan voudrait une réfutation pour dissiper les troubles de son esprit.*

R. M. Vigouroux a répondu dans la *Revue des Questions historiques*, le 1er janvier 1883, sous le titre *De l'authenticité des Livres Saints, réponse aux « Souvenirs d'enfance et de jeunesse » de M. Renan.* L'article a été publié à part sous le titre *La Bible et la critique, réponse...* Paris, Berche et Tralin, rue de Rennes, 1883.

Ce travail est vraisemblablement introuvable aujourd'hui. Faites lire F. Brunetière, *Cinq lettres sur Renan*, Paris, Perrin ; P. Guilloux. *L'Esprit de Renan*, in-18, 412 p., Paris, de Gigord, 1920, 6 fr. 50.

Bibliographie

P. Nourrisson, *Précis de la législation sur les outrages aux bonnes mœurs et les spectacles dangereux pour la moralité publique*, in-8, 86 pages, Paris, 1924. Editeur : Société d'action contre la licence dans les rues, 174, rue de l'Université, Paris 7e. Prix : 3 fr.

Les Sociétés qui luttent contre les manifestations de l'immoralité recevaient des demandes de plus en plus nombreuses pour les engager à publier un guide, qui donnerait une explication sommaire de la législation relative aux outrages aux bonnes mœurs et aux spectacles dangereux pour la moralité publique : les particuliers auraient ainsi la possibilité de provoquer des autorités, en connaissance de cause, l'application des lois existantes. C'est pour répondre à ce désir que la Société d'action contre la licence dans les rues, a prié l'un des membres de son conseil, M. P. Nourrisson, avocat à la Cour, de se charger de cette mission. Tous ceux qui s'intéressent à l'assainissement nécessaire de la morale publique voudront posséder ce manuel unique.

Une âme de cristal. Lettres inédites de Marie-Jenna à Mathilde Aussant, publiées par l'abbé Jean Vaudon, in-16, Paris, Lethielleux, 12 fr.

Correspondance qui touche aux événements d'une période de vingt années, 1867-1887, et dont on a vanté la délicatesse de sentiment, la grâce littéraire et l'inspiration chrétienne. Une introduction précède qui présente une étude sur les correspondants de Marie Jenna.

Livres déposés aux bureaux de la Revue

D. Bertrand-Barraud, *Les idées philosophiques de Bernard Ochin, de Sienne, in-8° de 136 p., Paris, Vrin, 1924, 10 fr.*

Raoul Carton, *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, in-8° de 190 p., Paris, Vrin, 1924, 12 fr.

Raoul Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, in-8° de 376 p., Paris, Vrin, 1924, 20 fr.

Raoul Carton, *La Synthèse docrinale de Roger Bacon*, in-8° de 150 p., Paris, Vrin, 1924, 10 fr.

V. Kelly et J.-B. Geniesse, *Efficax antidotum ad matrimonia mixta praecavenda*, in-8° de 78 p., Rome, Pustet, 1923, 3 lire.

M. Wiener, *Das Hauptproblem des Deutcronomiums*, in-8° de 56 p., Gütersloh, Bertelsmann, 1924, 1 mk. 50.

Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard: Jean Vézère, *Le muet qui parle* (in-16, 264 p., 2 fr.); Angel Flory, *La fille de l'autre* (in-8°, 92 p., 0 fr. 60); A. Sibrès, *Les prétendants de Miss Strawford* (in-8° 92 p., 0 fr. 60); P. Gourdon, *Une fleur sur les ruines* (in-8° 94 p., 0 fr. 60); Pierre Laboureyras, *Les Engrais* (in-12 de 168 p., 3 fr.); Ch. de Labonnefon, *Croquis entomologiques* (in-8° de 120 p., 3 fr.).

Bossuet, *Elévations sur les mystères*, in-32 de 802 p., Paris, Desclée, 1924. Prix suivant reliures, à partir de 8 fr. 65 (franco 9 fr. 25).

E. Jombat, S. J., *Les Moniales à vœux simples*, in-8° de 60 p., Paris, Casterman, 1924, 1 fr. 50.

O. Daumont, *Derrière les murs d'un cloître*, in-12 de 286 p., Paris, Giraudon, 1924, 8 fr.

Th. a Kempis, *Scripta de Beata Maria Virgine*, in-16 de 126 p., Londres, Oates et Washbourne, 1924.

J. Weigert, *Religiöse Volkskunde*, in-8° de 124 p., Freiburg-in-B., Herder, 1924, 3 mk. 20.

Mgr Guillibert, *Sainte Marie Madeleine en Provence*, in-8° de 24 p., Fréjus, Imprimerie de l'Evêché, 1924.

Abbé Thellier de Poncheville, *Des Congrégations en France... Pourquoi pas ?* in-16 de 32 p., Paris, Editions Spes, 1924, 0.50.

Y. de la Brière, *L'Organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine*, 1re *série* (1885-1924), in-8° de 320 p., Paris, Editions Spes, 1924, 15 fr.

L. von Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance* (1484-1513), I, Innocent VIII et Alexandre VI, in-8° de LXX-658 p., 21 fr. 75 (francs suisses); II, Pie III et Jules II, in-8° de XVII-507 p. [pp. 659-1166], 16 fr. 50 (francs suisses), 5e éd., Freiburg-in-B., Herder, 1924.

Programme d'instruction religieuse, pour les Catéchismes de Persévérance, cercles d'études, Prônes catéchistiques (diocèse de Lyon), III, Moyens de sanctification, 1re partie : Les Sacrements, in-8° de 48 p., Lyon et Saint-Etienne, Direction des Œuvres, 1924, 1 fr.

P. Chrysostome, o.f.m., *Le motif de l'Incarnation au XXe siècle*, in-8° de 32 p., Orléans, Imprimerie du Loiret, 1924.

E. Chabot, *Cantate Domino*, 2e vol., recueil de 105 chants latins, in-16 de 264 p., Marseille, Editions Publiroc, 3 fr.

Manuel de Chant, à l'usage des Paroisses et des Maisons d'éducation, in-12 cart. de 370 p., Paris, Procure des Œuvres, 14, rue de Bagneux, 10 fr.

X. Faucher, o. p., *Les Origines du Rosaire*, in-8° de 64 p., Paris, Bureaux de « L'Année dominicaine », 222, faubourg Saint-Honoré.

Louis Capéran, *Leçons et lectures sur la vie chrétienne*, in-12 cart. de 200 p., Toulouse, B. Lamouille, 1924, 3 fr. 30.

Abbé J. Mury, *Le Catéchisme dans l'Evangile*, in-12 cart. de 344 p., Paris, Bloud et Gay, 1924.

Camille Enlart, *Manuel d'archéologie française*, I. *Architecture religieuse*, 3e partie, Table alphabétique et analytique des matières, par *Rémy Delauney*, in-8° de 184 p., Paris, A. Picard, 1924, 15 fr.

Jules Maurice, *Constantin le Grand*, L'origine de la civilisation chrétienne, in-8° de 310 p., Paris, Editions Spes, 1924, 20 fr.

Eng. Krebs, *Die Kircke und das neue Europa*, in-8° de 192 p., Fribourg-en-B., Herder, 1924.

Bern. Jansen, *Wege der Weltweisheit*, in-8° de viii-368 p., Fribourg-en-B., Herder, 1924, 10 fr. 50 (suites).

Vie de Sainte Anne d'après Marie d'Agréda, suivies de Prières en son honneur, in-16 de 130 p., New-York, Eglise S. Jean-Baptiste, 184, East 76th street.

E. Tauzin, *Pascal après le tricentenaire*, in-8° de 72 p., 1924, 5 fr. (chez l'auteur, à Baigts-de-Béarn).

G. Sioppese, *La liturgia dei defunti*, in-8° de viii-100 p., Torino, Lega italiana catholica, 1924.

E. Mauvezin, *Avant de choisir son métier ou sa profession*, in-16 de 94 p., Bordeaux, Editions littéraires et politiques, 1924, 2 fr.

Famille, Travail, Epargne, I. Hygiène sociale; II. Economie et Prévoyance, 2 v. in-16, Paris, Editions Spes, 1924, 0 fr. 75 le vol.

F. Lemineur, *Gens de chez nous*, in-8° de 304 p., Paris, de Gigord, 1924.

Léon Mahieu, *Vie de Mgr Baunard* (1828-1919), in-8° de xx-544 p., Paris, de Gigord, 1924, 15 fr.

Catalogue théâtral de la Vie au patronage, in-4° de 56 p., Antony, La Vie au Patronage, 1924, 3 fr. 50.

R. P. Gonzalve Proulx, o. p., *Tradition et Protestantisme*, in-12 de viii-330 p., Paris, Gabalda, 1924, 7 fr.

La Mère Jeanne Deleloë, in-12 de xliv-340 p., Abbayes de Maredsous 1925, 10 fr.

Gllle Basset d'Auriac, *La Très Belle Histoire de Sainte Radegonde*, in-12 de 165 p., Marseille, Editions Publiroc, 1924. 3 fr. 50.

Abbé Félix Klein, *L'Amérique et le Cartel des Gauches*, in 12 de 32 p., Paris, Editions Spes, 1924, 1 fr. 50.

Ch.-Th. Féret, *Ronsard, époux des Nymphes* (un acte en vers), Colombes, 3, rue Bellenot.

A. Bessières, s.j., *Les Ouvriers de la moisson*, in-8° de 208 p., Paris, Casternau, 1924, 5 fr. 50.

R. P. Parra, *Béthanie*, neuf méditations sur l'Evangile de Lazare, in-16 de 150 p., Toulouse, Apostolat de la Prière, 1924, 2 fr. 50.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

L'idée du sacrifice de la Messe au Concile de Trente [1]

SOMMAIRE DE L'ETUDE

Coup d'œil général sur le Concile. — § I. *Discussions des théologiens et des Pères.* — I. — *L'Oblation de la dernière Cène.* — Il y a eu un véritable sacrifice du Christ à la Cène. — L'essence du sacrifice de la Cène. — II. *L'Oblation de la Messe.* — Son caractère propitiatoire. — Sa qualité essentielle de sacrifice. — § II. *Les décrets du Concile. — Les Canons. — La Doctrine.*

Les controverses suscitées par le Protestantisme, non seulement autour de l'Eucharistie, mais sur chacun des autres Sacrements et sur les points les plus fondamentaux de la foi, troublaient trop profondément les esprits pour que la discussion des docteurs privés pût y porter remède. La nécessité d'un Concile universel se faisait sentir de jour en jour plus vivement. Dès 1542, le pape Paul III en posait le principe. Après quelques hésitations, le lieu choisi pour sa célébration fut la ville de Trente, dans le Tyrol italien.

Coup d'œil général sur le Concile[2]

Le Concile de Trente s'ouvre le 13 décembre 1545. Interrompu à deux reprises, il ne se termine que le 4 décembre 1563.

1. Cette étude fait partie d'un ouvrage sur l'*Idée du sacrifice de la Messe*, qui paraîtra prochainement. Voir *Revue d'Apolog.*, août et septembre 1921.

2. D'après *Acta genuina SS. oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Julio III, et Pio IV, PP. MM. ab Angelo Massarello, episcopo Thelesino, ejusdem Concilii secretario, conscripta, nunc primum integra edita ab* Augustino Theiner, *Congregationis Oratorii presbytero.* Zagrabiae (Croatiae), 1874, 2 vol. in-4°. — Les notes de Massarelli, prises sur le vif des séances, abondent en incorrections de style, en petites omissions et menues altérations évidentes. Nous les reproduirons telles quelles, d'après Theiner.

I. — Dans la première phase, qui comprend huit sessions, de décembre 1545 à mars 1547, après avoir déterminé l'autorité des deux grandes règles de la foi, l'Ecriture et la Tradition, on définit la doctrine du péché originel, celle de la justification, des sacrements en général, du baptême et de la confirmation en particulier.

Une épidémie oblige les Pères du Concile à se transférer à Bologne. Les deux sessions, IX et X, tenues dans cette ville, ne s'occupent que du délai à fixer pour la prochaine publication. L'interruption dure en fait quatre ans.

II. — Le 1er mai 1551, sous le pape Jules III, le Concile se réunit de nouveau à Trente et tient quatre sessions, jusqu'au 28 avril 1552. Cette seconde phase voit s'élaborer les définitions doctrinales concernant l'Eucharistie (sess. XIII), la Pénitence et l'Extrême-Onction (sess. XIV). Dans la pensée des Pères, la session suivante doit être consacrée au Sacrifice de la Messe et au sacrement de l'Ordre. Dès le 3 décembre 1551, commencent les travaux préparatoires.

Dix propositions concernant le sacrifice de la Messe, extraites des livres publiés par les hérétiques, sont soumises à l'examen des théologiens. Deux ont un rapport plus direct avec la question de la nature du sacrifice. La première, extraite de la *Captivité de Babylone* (Luther), que reproduit l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* (Mélanchton), est formulée en ces termes : « La Messe n'est pas un sacrifice, ni une oblation pour le péché, mais seulement une commémoraison du sacrifice de la Croix. Elle n'est appelée sacrifice par les Pères que d'une façon métaphorique ; au sens vrai et propre elle n'est pas un sacrifice, mais seulement un testament et une promesse de rémission des péchés[1]. » La troisième est ainsi conçue : « C'est

1. Theiner, *Acta...*, t. I, p. 602 : « I. Missam non esse sacrificium, nec oblationem pro peccatis ; sed tantum commemorationem sacrificii in cruce peracti ; vocari autem a patribus translato nomine sacrificium ; at vere et proprie non esse, sed tantum testamentum et promissionem remissionis peccatorum. — Hic articulus asseritur a Luthero in *Capt. babil.* et habetur in *Apolog. Augustana.* »

blasphémer le très saint sacrifice du Christ en croix, de croire que le Fils de Dieu est de nouveau offert à Dieu par les prêtres en la messe. Pour le Christ être mystiquement immolé pour nous et offert, ce n'est pas autre chose que nous être donné en nourriture par la communion. Et le Christ, par ces paroles : Faites cela en mémoire de moi, n'a pas ordonné que les apôtres offrissent son corps et son sang dans le sacrifice de la messe[1]. »

Ces propositions sont discutées, du 7 au 29 décembre, en vingt-quatre séances, auxquelles prennent part environ 70 théologiens. Parmi ceux dont l'avis motivé figure aux Actes du Concile, nous trouvons, en particulier, deux noms connus : Alphonse de Castro, de l'Ordre des Mineurs de l'Observance ; Ruard Tapper, doyen et chancelier de l'université de Louvain : tous deux envoyés de Charles Quint. A côté d'eux, les Dominicains Melchior Cano et Dominique Soto, dont les remarquables ouvrages théologiques retiendront notre attention après le Concile ; enfin, deux envoyés de S. S. Jules III : Jacques Laynès et Alphonse Salmeron, l'un et l'autre de la Compagnie de Jésus.

Un projet de doctrine, élaboré d'après les avis des théologiens, est proposé aux Evêques, Pères du Concile, qui le discutent en douze congrégations générales. A la suite de cette discussion, une commission est chargée de mettre au point l'exposé de la Doctrine et la formule des Canons[2], sur lesquels le Concile devra solennellement se prononcer.

1. Id., *ibid.* : III. Blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto, si quis credat Dei Filium denuo a sacerdotibus in missa Deo Patri offerri ; Christumque pro nobis mystice immolari et offerri, non aliud esse quam illum nobis ad manducandum dari. Et Christum illis verbis : Hoc facite in meam commemorationem, non ordinasse ut apostoli offerrent corpus et sanguinem ejus in sacrificio missae. — Urbanus Rhegius contra Ecchium ; Lutherus, *de captivit. babil.* ; Buccerus, lib. *de reformatione* ».

2. Un exemplaire des Canons, au nombre de 13, est remis aux Pères dès le 18 janvier 1552. Theiner, I, 646. Voici la teneur des principaux : « I. Si quis dixerit, in missa non esse sacrificium, nec oblationem pro peccatis, sed tantum commemorationem sacrificii in cruce peracti ; aut vocari translato nomine sacrificium, at vere et proprie non esse : anathema sit. — II. Si quis dixerit, missam esse tantum testamentum et promissionem remissionis peccatorum : ana-

Mais voici que la guerre, portée en ces régions par Maurice de Saxe, protecteur des Protestants, contre l'empereur Charles Quint, défenseur de l'Eglise, oblige le Concile à se dissoudre une fois encore (sess. XV et XVI, 25 janvier et 28 avril 1552). Des difficultés de toutes sortes, suscitées spécialement par les princes, prolongent cette seconde interruption pendant dix ans.

III. — Le Concile n'est repris à Trente que sous le pape Pie IV, le 18 janvier 1562. Il tient neuf sessions (XVII-XXV), qui le conduisent à son terme, 4 décembre 1563. Les premières sessions, XVII-XX, s'occupent d'affaires préliminaires. La session XXI est consacrée à la Communion sous les deux espèces. La question du Sacrifice de la Messe vient à la session XXII, les trois dernières étant réservées au sacrement de l'Ordre, au sacrement de Mariage et au Purgatoire.

Des 70 théologiens qui prenaient part à la discussion de décembre 1551, sous le pape Jules III, trois ou quatre à peine se retrouvent parmi les 180 actuellement présents. On juge donc opportun (19 juillet 1562) de soumettre à la nouvelle assemblée théologique les questions sur lesquelles le Concile n'a pas eu le temps de se prononcer. Mais, au lieu des 10 propositions extraites des ouvrages des hérétiques, on présente aux théologiens 13 questions brèves, se rapportant chacune à un point précis de doctrine, et groupées dans un autre ordre.

Les questions qui nous intéressent sont les deux premières et les deux dernières. « I. La Messe est-elle une simple commémoraison du sacrifice de la Croix, et non un vrai sacrifice? — II. Le sacrifice de la Messe por-

thema sit. — III. Si quis dixerit missae sacrificium non esse ex evangelio, nec a Christo institutum, sed inventum ab hominibus; neque illud offerre esse opus bonum aut meritorium; imo in eo committi manifestam et multiplicem idololatriam : anathema sit. — IV. Si quis dixerit, blasphemiam sanctissimo Christi sacrificio in cruce peracto ab iis, qui Dei Filium a sacerdotibus in missa Deo offerri credunt : anathema sit. — V. Si quis dixerit, Christum pro nobis mystice in missa immolari et offerri, non aliud esse, quam ipsum nobis ad manducandum dari; aut illis verbis : Hoc facite in meam commemorationem, non ordinasse ut apostoli et alii sacerdotes offerrent corpus et sanguinem ejus : anathema sit. »

te-t-il préjudice au sacrifice de la Croix? — XII. Est-ce pour le Christ la même chose, d'être immolé mystiquement pour nous, que de nous être donné en nourriture ? — XIII. La Messe est-elle seulement un sacrifice de louange et d'actions de grâces, ou est-elle encore un sacrifice de propitiation pour les vivants et pour les morts[1] ? »

Treize réunions de théologiens ont lieu du 21 juillet au 4 août. D'après les nouveaux avis exprimés, on rédige la Doctrine, et l'on formule les Canons[2], en réponse aux questions posées. Le tout est soumis à l'examen des Pères, qui tiennent treize congrégations générales, du 11 au 27 août, et une dernière, le 7 septembre.

Enfin, à la XX^e^ session, qui s'ouvre le 17 septembre, la Doctrine, définitivement rédigée en 9 chapitres, et les Canons dogmatiques, réduits à 9, sont approuvés et promulgués d'une façon officielle.

Nous reproduirons plus loin ces textes définitifs. Pour être à même d'en apprécier la véritable portée, il est nécessaire de prendre d'abord connaissance des discussions auxquelles ils ont donné lieu, de la part des théologiens et des Pères, dans les réunions préparatoires.

1. THEINER, II, 58 : « I. An missa sit sola commemoratio sacrificii in cruce peracti, non autem verum sacrificium. — II. An sacrificio in cruce peracto deroget sacrificium missae. — XII. An Christum pro nobis mystice immolari idem sit, quod nobis ad manducandum dari. — XIII. An missa sit tantum sacrificium laudis et gratiarum actionis, an etiam sacrificium propitiatorium, tam pro vivis quam pro defunctis. »

2. *Ibid.*, 76. — Les Canons proposés (6 août 1562) sont au nombre de 13. Voici les 5 premiers destinés à remplacer ceux de 1552 (ci-dessus, p. 579, note 2) : « I. Si quis dixerit, missam non esse sacrificium, sed commemorationem tantum sacrificii in cruce peracti; aut vocari translato nomine sacrificium, vere tamen et proprie non esse : anathema sit. — II. Si quis dixerit, missam tantum esse sacrificium laudis et gratiarum actionis; non autem propitiatorium, tam pro vivis, quam pro defunctis; nec offerri debere pro peccatis, satisfactionibus et aliis necessitatibus : anathema sit. — III. Si quis dixerit, blasphemiam irrogari Smo Christi sacrificio in cruce peracto per missae sacrificium, aut vero illi per hoc derogari : anathema sit. — IV. Si quis dixerit, illis verbis : Hoc facite in meam commemorationem; non ordinasse Christum ut apostoli et alii sacerdotes offerrent corpus et sanguinem ejus : anathema sit. — V. Si quis dixerit, sacrificium missae solum prodesse sumenti, non autem posse offerri pro aliis; aut quod offerri non sit aliud quam nobis ad manducandum dari : anathema sit ».

§ I

Discussions des théologiens et des Pères

La thèse protestante, soumise à l'examen des théologiens en 1551, était donc, pour l'essentiel, formulée en cette proposition initiale, qui en réalité contient une double négation : « La Messe n'est pas un sacrifice, ni une oblation pour le péché[1]. » Or, la discussion de cette double question, de la vérité du sacrifice de la messe, et de son caractère propitiatoire, amène tout naturellement les théologiens et les Pères à s'occuper d'abord de l'oblation de la Cène, que la Messe entend reproduire et continuer.

I. — *L'oblation de la dernière Cène*

Il y a eu un véritable sacrifice du Christ à la Cène. — Dans les réunions du 7 au 17 décembre 1551, l'avis unanime des théologiens est que le Christ s'est offert en sacrifice dans son dernier repas. Ils en donnent cette raison principale que, d'après le texte grec, Jésus présente aux apôtres son Corps comme « livré » et « rompu », son sang comme « répandu » en ce moment même : *datur, frangitur, funditur*[2] : il s'agit donc d'une oblation présente, distincte de celle de la Croix[3]. Toutefois ils ont soin d'observer que cette fraction du Corps et cette effusion du Sang doivent s'entendre d'une immolation spirituelle ou figurative, non réelle[4].

Le 7 janvier 1552, s'ouvrent les congrégations gé-

1. Ci-dessus, p. 579, note 1.

2. Luc, XXII, 19; I Cor., XI, 24; Matth., XXVI, 28; Marc, XIV, 24; Luc, XXII, 20.

3. THEINER, I, 605 : « Don JACOBUS LAYNES (Soc. Jesu) : ...Benedixit enim et sacrificavit; ait enim : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur; et sanguis qui funditur, eo scilicet tempore antequam in cruce pateretur ». — *Ibid.*, 612 : « FRANCISCUS SOMNIUS (cler. saec. ex gymnasio Lovaniensi) : ...Ex illis verbis patet : datur, funditur, frangitur pro vobis in remissionem peccatorum; verbaque illa in praesenti tempore legenda sunt, ut habetur in codicibus graecis ». — Cf. *Ibid.*, 608 : MELCHIOR CANUS; *Ibid.*, 614 : JOANNES MAHUSIUS (Ord. Min. de Observ.); *Ibid.*, 618; JOANNES GROPPERUS (cler. sæc. cum Coloniensi).

4. *Ibid.*, 610 : « ALPHONSIUS DE CASTRO (Ord. Min. de Observ.) : .. Ad illud quod adducitur, quod Christus non sacrificaverit in coena, ut Lutherani dicunt, respondit falsum id esse, quia sacrificavit corpus suum spiritualiter, ut doctores omnes tenent ». — *Ibid.*,

nérales où les Pères doivent examiner le projet de doctrine, élaboré d'après les avis des théologiens. Dès la deuxième séance, le 8 janvier, l'évêque de Feltri (Thomas Campegi) fait une réserve, relative à l'oblation du Christ à la Cène. « Nous ne devons pas l'affirmer d'une façon absolue, dit-il, parce qu'on ne peut l'établir clairement[1]. »

Le lendemain, 9 janvier, l'évêque de Bitonto (Corneille Musso), s'élève en termes formels contre le texte de la doctrine à ce sujet. Si le Christ s'était ainsi offert le Jeudi-Saint, objecte-t-il, « cela aurait suffi à notre réconciliation avec Dieu, et sa mort aurait été vaine ». Sans doute, l'orateur accorderait que le Christ s'est offert, en cette circonstance, comme en beaucoup d'autres, « d'une façon spirituelle, et en désir ». Mais, dans sa pensée, l'idée de sacrifice est plus ou moins liée à celle de souffrance et de réelle expiation; aussi n'admet-il pas que le Christ, au moment dont il s'agit, se soit offert d'une façon sacrificielle: « Le Christ n'a pas sacrifié à la Cène, dit-il, mais seulement sur la Croix[2]. »

Cependant tous les Pères, qui parlent à la suite, maintiennent le point de doctrine en question. Plusieurs l'établissent sur le fait, invoqué par les théologiens, que le Christ a parlé de son Corps livré et de son Sang répandu, au présent[3]. A l'objection que la

611 : « Joannes Arze (cler. saec. Hispanus). Item et immolavit ipsam eucharistiam, ut patet ex verbis in coena prolatis... Actiones etiam Christi in coena immolationem ostendunt ». — Cf. *Ibid.*, 617: Martinus Olaveus (cler. saec., procurator card. Augustani); *Ibid.*, 620 : Ambrosius Pelargus (Ord. Praed. cum Trevirensi).

1. *Ibid.*, 639 : « Feltrensis : Neque debemus absolute affirmare Christum... in coena obtulisse, cum id clare probari non possit. »

2. *Ibid.*, 640 : « Bituntinus... Quoad doctrinam improbavit quod dicitur Christum in cœna obtulisse seipsum, quia alias gratis mortuus esset, quia illud sufficisset ad reconciliandum nos Deo... Ergo non sacrificavit Christus in coena, sed in cruce tantum; in coena autem solum sacramentum instituit, in cruce vero sacrificium. Instituit tamen in coena Christus et sacramentum et sacrificium, dicens: Hoc facite; sed semel tantum sacrificavit, in cruce scilicet. Obtulit autem se spiritualiter Christus, non solum ni coena, sed alias multoties, cum desideravit pati; at vere et realiter, ac etiam sacramentaliter, tantum in cruce se obtulit. »

3. *Ibid.*, 641 : « Auriensis : ...Et Christus in coena seipsum obtulit, ut habetur Luc 21 : Quod pro vobis datur, id est offertur in praesenti ». — Cf. *Ibid.*, 644 : Civitatensis, Hispaniae.

mort sur la croix aurait été inutile, l'évêque de Chiozza (Jacques Nacchiante †1569), répond que l'oblation de la Croix achève ce que l'oblation de la Cène a commencé, et que celle-ci tire par anticipation sa valeur expiatrice du sacrifice rédempteur auquel elle préludait[1]. La Passion garde sa raison d'être, dit l'évêque de Tuy (Jean de Sant'Emiliano), parce qu' « il fallait que le Christ souffrît[2] ». L'évêque de Bosa (Vincent Léon, de l'Ordre des Carmes) songe à cette autre objection protestante, qu'il n'y a pas de rémission des péchés sans effusion de sang[3]; mais, observe-t-il, « le sacrifice de la Cène n'a pas été absolument sans effusion de sang; le Christ n'a-t-il pas dit: Ceci est le Sang qui est répandu pour vous en rémission des péchés[4]? »

Il y a donc unanimité morale parmi les Pères à approuver qu'on parle de l'oblation du Christ à la Cène. L'évêque de Civita dans la Pouille (Gérard de Rambaldis), se contente d'émettre discrètement le vœu que la question ne soit pas tranchée, bien qu'il adhère personnellement à l'avis général[5]. Seul, en dernière séance (14 janvier), l'archevêque de Manfredonia (Sébas-

1. *Ibid.*, 641 : « Clodiensis : « ...Et Christus in coena obtulit secundum ordinem Melchisedech : inchoavit tamen sacrificium, quod deinde durat, et durabit in finem saeculi... Et respondit ad argumenta adducta per D. Bituntinum, qui hoc mane contrarium defendit, quod non propterea sequitur quod Christus gratis mortuus sit, quia illud sacrificium coenae ab illo crucis futuro vim accipit; imo si mortuus non fuisset, non fuisset illud coenae propitiatorium. »

2. *Ibid.*, 642 : « Tudensis : ...Neque obstat quod dicitur : ergo incassum postea passus fuit; quia oportebat Christum pati, alias enim in omnibus suis actionibus Christus meruit; improbans quod dixerat Bituntinus. »

3. L'objection est censée basée sur ce passage scripturaire, de signification en réalité beaucoup moins générale et moins absolue : *Hebr.*, IX, 22 : *Et omnia pene in sanguine secundum legem mundantur, et sine sanguinis effusione non fit remissio.*

4. *Ibid.*, 643 : « Bossanensis : ...Examinavitque tantum, an Christus in coena sacrificaverit et obtulerit seipsum Patri; defenditque partem affirmativam... Et illud coenae sacrificium fuit propitiatorium pro peccatis... Neque illud coenae fuit omnino absque sanguinis effusione, ut dixit Christus : Hic est sanguis, qui pro vobis effunditur, etc. ».

5. *Ibid.*, 644 : « Civitatensis in Apulia... Nolletque ut decideretur, Christum in coena obtulisse, licet ipse credat quod obtulerit. »

tien Pighini †1553) se prononce formellement pour l'opinion exceptionnelle de l'évêque de Bitonto[1].

Malgré tout, une certaine indécision se remarque au sujet de l'effet de propitiation à attribuer au sacrifice du Jeudi-Saint. Plusieurs, qui admettent la vérité de ce sacrifice, mettent en doute qu'il ait été offert précisément en rémission des péchés[2]. En conséquence, le projet de doctrine, élaboré au terme des délibérations préliminaires sous Jules III, mentionne bien, d'une façon expresse, que le Christ, dans son dernier repas, a offert, le premier, le sacrifice qu'il commandait à ses apôtres d'offrir après lui[3]. Mais le carastère propitiatoire de cette oblation n'est pas autrement indiqué.

1. *Ibid.*, 645 : « Sipontinus : ...Improbavit autem communem omnium (excepto Bituntino) opinionem, videlicet quod Christus obtulerit in coena... Et ita defendit partem illam, quod Christus non obtulerit in coena. Et quod in missa nos facimus memoriam oblationis in cruce, non oblationis in coena. »

2. *Ibid.*, 641 : « Constantiensis : ...Et Christus obtulit in coena; sed non in remissionem peccatorum, sed poenae. » — *Ibid.*, 644 : « Mutinensis : ...Christus enim obtulit in coena; sed declaretur melius quod dicitur de opere meritorio... Omne enim sacrificium pro peccatis est, ut docet Paulus; sed non omne ad remissionem peccatorum institutum est. »

3. Dans Le Plat, *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*, Lovanii, 1787, t. IV, p. 386-388 : « Doctrina de sacrificio missae, cum XIII canonibus, proposita examinanda Patribus... *Cap. I.* Ut semper in Ecclesia Dei creditum est per veteris Legis abrogationem factum fuisse ut Christiani omni lege carerent... Sancta Synodus... nunquam in ipsa dubitandum fuisse declarat novum sacerdotium christianis simul cum nova lege successisse, nec veterum sacrificiorum abolitionem omnem illis sacrificandi rationem sustulisse : quin imo novum et plane divinum sacrificium christianis sacerdotibus esse relictum, quod ipsi non tantum in gratiarum actionem, sed pro peccatis etiam quotidie offerant. Missam igitur veri et proprii sacrificii habere rationem, illud in primis Dei Patris jusjurandum ostendit : Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Hujus etiam sacerdotii munere tunc Christus Dominus functus est, cum se suo Patri sub sensibilibus panis et vini signis in ultima coena obtulit, et per sacerdotes, qui ejus ministerio funguntur, usque ad judicium offerre non cessat, sicut ipse Melchisedech panem et vinum in sacrificio Deo obtulerat... Instituit autem Christus Dominus pro sua divina sapientia hoc mirabile sacrificium, cum in novissima coena verus ipse secundum ordinem Melchisedech sacerdos, panem et vinum in suum corpus et sanguinem convertens, aeterno suo Patri sub pains vinique speciebus obtulit... Ex his quae dicta sunt, perspicuum evadit Christum Dominum missae sacrificium instituisse, idque primum omnium in novissima coena cum celebrasse, quod per apostolos postea sanctosque Dei ministros continue in Ecclesia Deo oblatum extitit. »

*
* *

Survient l'interruption du Concile. A sa reprise, en 1562, les deux mêmes questions fondamentales sont posées aux théologiens, mais cette fois nettement distinguées et précisées : « I. La Messe est-elle une simple commémoraison du sacrifice de la Croix, et non un vrai sacrifice? — XIII. Est-elle seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou est-elle encore un sarrifite de propitiation[1] ? »

Cette fois encore, la discussion est portée sur l'acte du Jeudi-Saint auquel se rattache l'institution de l'Eucharistie. A l'unanimité, les théologiens prononcent que le Christ s'est offert en véritable sacrifice à son dernier repas. La plupart s'appuient, comme précédemment, sur le fait que le Sauveur déclare son Corps livré, c'est-à-dire immolé, et son Sang répandu, au moment présent[2]. On s'autorise de cette autre parole : « Faites cela », c'est-à-dire ce que j'ai fait moi-même, « en mémoire de moi[3] » : or les apôtres et les prêtres doivent offrir le Sacrifice eucharistique ; le Christ l a donc offert le premier, en exemple[4]. Enfin, on allègue que Melchisédech a offert un véritable sacrifice de pain et de vin ; le Christ, Prêtre selon son ordre, a donc of-

1. Ci-dessus, p. 581, note 1.

2. *Ibid.*, II, 63 : « Ferdinandus Tricius (Hispanus, cler. saec.) : ...Verum sacrificium, quod Christus instituit Matth., 26, Luc. 22, in coena, cum inquit, Hoc facite, et Corpus quod tradetur, et Sanquis qui effundetur, quae ad sacrificium pertinent; et legi debet : traditur et funditur, idest tunc; ergo et Christus tunc obtulit, et quod ipse fecerat praecepit faciendum apostolis et sacerdotibus. » — *Ibid.*, 69 : « Gaspar Villilpando (cler. saec. Hispanus) : ...Ipse enim consecravit et obtulit, cum dicat : Hoc est corpus meum, quod pro vobis traditur, eo scilicet tempore. » — Cf. *Ibid.*, 61 : Don Alphonsus Salmeron (Soc. Jesu) ; *Ibid.*, 63 : Camillus Campegius (Ord. Praed.) ; *Ibid.*, 65 : Joannes Ramirez (ord. Min. de Observ.).

3. Luc, XXII, 19; I Cor., XI, 24.

4. *Ibid.*, 61 : Don Alphonsus Salmeron : ...Et cum dicit, Hoc facite, quod ego feci, scilicet obtuli, alias nunquam Christus fecisset uti Melchisedech, si in coena non obtulisset. » — *Ibid.*, 69 : « Octavianus Charus (Neapolitanus, ord. min. convent.) : ...Et Christus id fieri mandavit in coena, cum ait, Hoc facite, scilicet, quod ipse fecit, qui et consecravit et obtulit. » — *Ibid.*, 71 : Franciscus de Sanctis (Hispanus, cler. saec.) : ...Verum sacrificium, quod Christus instituit in coena, cum ipse obtulit prius, et deinde apostolis idem faciendum praecepit. Nam Christus in coena omnia fecit, quae ad rationem sacrificii veri pertinent. » — Cf. *Ibid.*, 63 : Ferdinandus Tricius ; *Ibid.*, 67 : Joannes Cuvillonius (cler. saec. Soc. Jesu).

fert lui-même un véritable sacrifice de pain et de vin : ce qui a eu lieu à la Cène[1].

La force probante de ces trois arguments scripturaires est contestée, dans la séance du 24 juillet, par le Dominicain Portugais, François Foreiro, qui leur préfère l'argument de tradition. Sur la base de la tradition, Foreiro admet sans réserve qu'au soir du Jeudi-Saint, Jésus-Christ a donné à ses apôtres et aux prêtres le pouvoir de l'offrir en sacrifice ; mais il semble nier que dans cette circonstance le Sauveur se soit lui-même sacrifié[2].

La thèse hardie du Dominicain Portugais n'obtient aucune faveur. Elle provoque, au contraire, d'énergiques réfutations. Tous les orateurs qui suivent émettent un avis opposé au sien[3]. C'est donc, on peut le dire, l'unanimité des théologiens qui affirme la réalité du sacrifice de la Cène ; et s'ils ne précisent généralement[4] par son caractère expiatoire, tous paraissent néanmoins le supposer.

1. *Ibid.*, 60 : « Don Alphonsus Salmeron... Responditque ad argumenta adversariorum, qui negant Melchisedech sacrificasse, quod falsum est, quia, cum esset sacerdos, et protulit, vel obtulit, scilicet sacrificavit, vel oblata protulit : et protulit, sacrificare est. » — *Ibid.*, 61 : Franciscus Torres (cler. saec. Hispanus, missus a Smo D. N.) : ...Et cum Melchisedech esset sacerdos Dei, sequitur quod vere obtulerit panem et vinum, cum Paulus dicat : Sacerdos constituitur ut offerat, et Abraham participavit de sacrificio Melchisedech. » — Cf. *Ibid.*, 62 : Antonius Solisius (cler. saec. Hispanus) ; *Ibid.*, 63 : Ferdinandus Tricius ; *Ibid.*, 64 : Ferdinandus de Bellogilio (cler. saec. Hispanus). — Cf. *Ibid.*, I, 611 : J. Arze ; *Ibid.*, 620 : Ambrosius Pelargus.

2. *Ibid.*, II, 65 : « Franciscus Ferrerius (*plutôt* Forerius) (Ord. Praed. Lusitanus) : ...Neque Melchisedech protulit, proprie sacrificasse intelligitur... Et Melchisedech licet vere non obtulerit, sed aliquo modo benedicens Abrahae, cum panem et vinum obtulit : ita adimpletum est in coena a Christo, qui, licet non sacrificaverit, adimplevit figuram Melchisedech, cum panem et vinum discipulis tradidit ac distribuit... Verbis, Hoc facite, non probari Christum sacrificasse, neque dedisse apostolis potestatem offerendi... Neque ex verbis, Traditur, Datur, quia intelligitur quod jam tradendus erat, et sanguis fundendus erat : unde dicit etiam, Nunc Filius clarificatus est, quia statim clarificandus erat. »

3. *Ibid.*, 66 : Didacus de Paiva (cler. saec. Lusitanus) ; *Ibid.*, 67 : Joannes Cuvillonius (cler. saec. Soc. Jesu) ; *Ibid.*, Joan. Franciscus Lombardus (Neapolitanus, cler. saec.) ; etc. — Dans Le Plat, *op. cit.*, V, 424 : Melchior Cornelius (cler. saec. Lusitanus).

4. Cependant, *Ibid.*, 71 : « Franciscus de Sanctis : ...Christus in coena omnia fecit quae ad rationem sacrificii veri pertinent, estque propitiatorium, ut illud crucis, cum idem sit, et illud per hoc applicatur. »

Chose étonnante, malgré l'accord des théologiens en ces réunions préparatoires, le projet doctrinal, remis aux Pères le 6 août, est muet sur le fait dogmatique en question[1]. On y trouve exprimé que le Christ, à son repas suprême, a institué le sacrifice de l'Eucharistie : rien n'indique qu'il s'y soit offert en sacrifice lui-même[2]. Dès la première congrégation générale (11 août), la plupart des orateurs demandent que le texte de la doctrine soit rétabli tel qu'il était sous Jules III[3]. Plusieurs voudraient même que la mention de l'oblation de la Cène figure dans les Canons[4].

Cependant, au cours de cette première séance, des voix discordantes commencent à se faire entendre parmi les Pères, comme précédemment parmi les théologiens. L'archevêque de Grenade (Pierre Guerrero) s'exprime avec modération : il ne voit pas avantage à ce qu'on formule expressément la chose, et déclare s'en désintéresser[5]. L'opposition de l'archevêque de Braga (Barthélemy des Martyrs, Dominicain), est plus ou-

1. Sforza Pallavicini, *Istoria del Concilio di Trento*, Roma, 1656. l. 18, ch. 1, n° 10; trad. franç., *Histoire du Concile de Trente* (éd. Migne), Paris, 1845; t. II, col. 1246, en donne cette explication, que la commission, chargée de rédiger les décrets, « était présidée par le cardinal Jérôme Seripandi (Napolitain, d'abord Général des Augustins, † 1653), qui n'avait jamais cru que cette question valut la peine d'être définie. »

2. *Ibid.*, 74-76 : *Doctrina de sacrificio missae, proposita examinanda Patribus, die* 6 *Augusti* 1562 : *Cap. I* « ...Atque, ut primum de hujus sacrificii institutione dicatur, illud Christum Dominum instituisse tenendum est, cum in novissima coena panem et vinum in suum corpus et sanguinem convertens, sub earumdem rerum symbolis se ipsum sumendum ac offerendum apostolis tradidit et praecepit, dicens : Hoc facite in meam commemorationem. »

4. *Ibid.*, 77 sq.: « Card. Madrutius : ...Declaretur Christum in coena obtulisse, ut praecipiat, quod ipse fecit. » — « Hidruntinus : ...Dicatur Christum in coena obtulisse, ut erat in doctrina concepta sub Julio III, et sancti Patres tradunt. Et ita intelligenda sunt verba Christi : Hoc facite. Si enim Christus non obtulit neque id aliis praecepit faciendum, neque nos facere possumus quod Christus non obtulit. » — Naxiensis ; Rossanensis ; Materanus ; Surrentinus ; etc.

4. *Ibid.*, 77 : « Hierosolymitanus : ...In IV addatur, quod Christus obtulit in coena. » — Cf. *Ibid.* : Venetiarum ; *Ibid.*, 78 : Florentinus ; *Ibid.*: Januensis.

5. *Ibid.*, 77 : « Granatensis : ...Doctrinam omnino ponendam esse declaravit... Quo vero ad declarandum quod Christus in coena se ipsum obtulit, non curat, ponatur vel non ponatur : non est tamen necessarium ut ponatur : licet non magis unae (*sic*) quam alteri opinioni adhaereat. Considerandum est tamen quod Paulus et Petrus dixerunt, semel Christum se obtulisse... »

verte : il demande formellement « qu'il ne soit pas fait mention de l'oblation du Christ à la Cène ». Reprenant les arguments présentés, en 1552, par l'évêque de Bitonto : ce serait, dit-il, faire entendre que le Christ s'est offert à ce moment en véritable sacrifice d'expiation pour le péché ; or, tout au plus s'est-il offert alors en sacrifice de louange et d'action de grâces : sinon « l'oblation de la Croix n'aurait pas été la première, puisque nous aurions été rachetés déjà ».[1].

La même attaque est renouvelée, aussi directement et avec des arguments semblables, à la séance du 17 août, par l'évêque de Brugnato (Antoine Conti, des Frères Prêcheurs, †1570), et à celle du 18, par l'évêque de Veglia (Albert Duinio de Gliricis, du même Ordre)[2].

L'opinion générale n'en continue pas moins de se prononcer en faveur de l'oblation du Christ à la Cène, et de réclamer que ce point soit exprimé dans la doctrine. Plusieurs, et en particulier l'évêque de Leiria, insistent sur ce fait, auquel songent le plus grand nombre, que, si le Christ n'avait pas offert à la Cène un

1. *Ibid.*, 78 : « Bracharensis : ...Non fiat mentio quod Christus obtulerit in coena, quia certum est Christum in coena consecrasse corpus suum et obtulisse se sacrificium laudis et gratiarum actionis : an autem se obtulerit sacrificium expiatorium pro peccatis in coena, hoc dubium est ; quia alias hostia cruenta non fuisset prima, cum jam redempti fuissemus. Et doctores, qui aliter dicunt, debent interpretari de oblatione laudis ; et, licet missa sit sacrificium expiatorium, id tamen est ex institutione Christi, non autem quia id ipse fecerit. »

2. *Ibid.*, 81 : « Brugnatensis : ...Doctrina omittatur. Christus autem in coena non obtulit, quod modis quamplurimis probare conatus est : alias, si obtulit expiative, superflua fuisset oblatio in cruce... Et ad doctores contrarium tenentes, resp. intelligi de oblatione laudis et gratiarum actionis. Haec igitur quaestio a concilio omittatur ; et licet haeretici etiam negent Christum obtulisse, haeretici multa vera sibi assumunt ». — *Ibid.*, 82 : « Vegliensis : ...An autem Christus se obtulerit, non deberet de hac quaestione mentio fieri. Christus autem dicitur semper obtulisse in omnibus actionibus vitae suae ; quae actiones aliquo modo oblationes dici possunt. Vere autem nonnisi in cruce se obtulit, cum pro peccatis solvit. In coena autem Christus non obtulit, vere scilicet, et proprie expiative, quod solum fecit in cruce. Nulla enim oblatio expiativa fuit, nisi illa crucis... Neque etiam dispositivum, neque praeparativum sacrificium Christus in coena obtulit. Ad doctores qui Christum obtulisse dicunt respondit intelligendos praeparasse se ad offerendum, non autem quod vere obtulerit. Et ad figuram Melchisedech, respondit Melchisedech obtulisse sacrificium gratiarum actionis : idem fecisse Christum in coena, non autem obtulisse verum sacrificium. »

sacrifice propitiatoire, nous ne pourrions l'offrir davantage, puisqu'il nous a prescrit de faire ce qu'il a fait lui-même[1].

Mais il est visible que les objections produites ont impressionné l'assemblée. Dans la même séance, où parle l'évêque de Brugnato, le 17 août, l'évêque de Ségovie (Martin Perez de Ayala, antérieurement évêque de Guadix, †1566), propose, comme moyen terme, d'affirmer que le Christ s'est bien offert au soir du Jeudi-Saint, mais d'une oblation seulement eucharistique, préparatoire à l'oblation suprême de la Croix, laquelle seule a été expiatoire[2]. Le 19 août, l'évêque de Modène (Gilles Foscarari, †1564), soutient la même opinion, en alléguant que le Christ, à la Cène, n'a pas, comme sur la Croix, satisfait à la justice de son Père ni racheté le monde[3]; mais, ajoute-t-il, ce manque de caractère satisfactoire n'empêche pas que le Christ ne se soit offert alors réellement : un sacrifice purement eucharistique peut être aussi véritable qu'un sacrifice expiatoire, et même plus excellent. Deux jours après (21 août), l'évêque de Larina (Bélisaire Baldini, †1591) appuie la thèse de l'évêque de Ségovie sur le texte de

1. *Ibid.*, 84 : « Leriensis : ...Et alias, si non obtulisset propitiatorie Christus, neque nos offerre possemus propitiatorie, cum Christus praeceperit ut nos faceremus, quod ipse fecerat, dicens : Hoc facite. Si enim ipse obtulisset sacrificium gratiarum actionis, id et nos faceremus ex Christi institutione, nam nostrum sacrificium ex Christi institutione efficaciam habet. » — Cf. *Ibid.*, 87 : Auriensis.

2. *Ibid.*, 81 : « Segobiensis : ...I nveteri lege erant aliqua sacrificia designatoria et dedicatoria, aliqua ipsa sacrificia, Christus itaque obtulit sacrificium praeparatorium et designatorium, quod consummavit in cruce : fuitque illud coenae eucharisticum, neque habuit rationem cum nostro in missa, cum illa oblatio fuerit designatoria, nostra sit memorativa; neque illa fuit expiatoria, quia illa crucis solum expiatoria fuit. Et ita intelligi debet quod dicit Paulus, Unica oblatione, etc. Ponatur igitur in doctrina, quod Christus se obtulit in coena. »

3. *Ibid.*, 83 : « Mutinensis : ...Christus autem in coena immolavit sacrificium eucharisticum, quod ita veri sacrificii rationem habet, ac propitiatorium : immo eo nobilius est, ac perfectius. An autem Christus obtulerit sacrificium propitiatorium in coena, tenet quod non, quia idem esset ac si diceretur, Christum redemisse genus humanum in coena. De hac igitur quaestione non est facienda mentio in doctrina absque magna discussione... Christus itaque obtulit in coena; sed non propitiatorie. Redemptio enim Christi non fuit gratiosa, sed satisfactoria, scilicet sua morte, ut mortem redimeret. In coena autem nullo modo satisfecit Patri; neque potest dici quod sit principium satisfactionis in coena, cuia oportuisset ut aliquam arrham suae satisfactionis dedisset, quod non fecit. »

saint Paul, cher aux Protestants : « Sans effusion de sang, pas de rémission des péchés[1]. »

Entre ces positions plus nettement tranchées, on voit se dessiner plusieurs courants d'opinions intermédiaires. Les uns se contentent d'approuver sans explication qu'on fasse mention de l'oblation du Christ à la Cène. D'autres donnent la même approbation, mais avec cette réserve qu'on s'abstienne d'attribuer à cette oblation un caractère expiatoire. Un certain nombre se déclarent perplexes : ils s'excusent de ne pas se prononcer pour le moment, ou bien s'en remettent à la majorité, ou encore au jugement des théologiens qu'il faudrait consulter à nouveau, pour ne rien décider avant plus mûr examen.

En fin de compte, la majorité se prononce en faveur de l'oblation du Christ, et approuve que ce point de doctrine soit exprimé dans le projet. Il en est fait ainsi. Mais, eu égard aux réserves et aux hésitations d'un grand nombre, on s'abstient de caractériser l'oblation en question, et l'on se borne à cette mention très simple : que le Christ « à la dernière Cène, dans la nuit où il était livré, offrit son Corps et son Sang sous les espèces du pain et du vin à Dieu son Père[2]. » C'est le texte qui est finalement adopté par l'unanimité, presque absolue[3], des Pères, et promulgué solennellement au début de la XXII[e] Session, le 17 septembre 1562.

(*A suivre.*)

M. Lepin.

1. *Ibid.*, 86 : « Larinensis : ...An autem Christus obtulerit in coena, id affirmare non audet... Neque potuisset offerre propitiatorie, quia sine sanguinis effusione (ut fuit illa oblatio) non fit remissio. » — Cf. *Ibid.*, 93 : « Sarzanensis : ...Explicetur quod Christus obtulit se in coena verum sacrificium. An autem expiatorie, anxius est, cum Paulus dicat, Sine sanguinis effusione non fit remissio. »

2. *Ibid.*, 117. — Reproduit plus loin.

3. A l'exception de neuf, dont deux réclament, en particulier, contre la définition faite de l'oblation du Christ à la Cène, *Ibid*, II, 130 : « Granatensis : ...Non item placet definiri Christum in coena se obtulisse, cum sancti doctores asseverent illum semel hoc fecisse.» — *Ibid.*, 131 : « Vegliensis : ...Non placet verbum in doctrina positum, quo dicitur Christum in coena obtulisse; tum quia in sensu quo adductum videtur, non consonat dictis Apostoli; tum etiam quia non declaratur qua specie sacrificii : unde videtur deceptivum, et non decens; ideo aut declaretur, aut tollatur. »

L'âme de saint Cyprien

(Suite)

II. — *La persécution de Dèce*

Le second épisode qui nous révèle l'âme de saint Cyprien est la persécution de Dèce (début de 250). Cyprien était déjà évêque de Carthage. Les choses avaient marché vite. Ayant, dès sa conversion, marqué son désir de se vouer entièrement au Christ, le néophyte avait été élu prêtre très peu de temps après son Baptême. Puis, l'évêque de Carthage, Donatus, étant venu à mourir, les suffrages quasi unanimes de la communauté l'avaient désigné pour lui succéder[1]. Il s'imposait par l'étendue de sa culture, ses dons d'orateur et d'écrivain, ses relations avec la haute société de Carthage, et surtout par l'ascendant de sa grande âme. Mais cette élection, inopinée pour lui, le troubla. « Alors que le peuple entier, dit encore Pontius, s'élançait en quelque sorte vers lui avec toute son affection et son respect, lui, humblement, s'écartait, cédant la place aux plus anciens, se jugeant indigne d'un tel titre d'honneur, et par là ne le méritant que mieux... » Comme on craignait qu'il ne prît la fuite, « les portes de sa maison étaient assiégées par de nombreux frères, et toutes les issues en étaient surveillées avec une affection inquiète. Il eût pu, peut-être, à l'exemple de Paul, se faire descendre par une fenêtre; il y songea un moment; mais son humilité redouta ce trait de ressemblance avec l'Apôtre ». Humilité, certes, mais aussi, sans doute, sentiment de n'être pas tout à fait prêt, sinon pour le maniement des affaires et le gouvernement des âmes, du moins pour la dispensation de la doctrine[1]. Mais il ne lui fut pas loisible

1. Fin de 248 ou début de 249.
2. Pendant les courtes années qui séparèrent son baptême de son épiscopat, il ne put s'assimiler que rapidement la Bible. Sans doute lut-il aussi une partie de l'œuvre de Tertullien. Devenu évêque, il fit de Tertullien son livre de chevet : quand il avait un instant de loisir, il disait à son secrétaire : *Da magistrum* (Donne-moi le Maître).

de se dérober : à part un petit groupe d'opposants, dirigés par cinq prêtres, ses ennemis personnels, dont nous retrouverons plus tard les intrigues et qui ne pardonnaient pas à ce nouveau venu d'avoir traversé leurs ambitions, la communauté le réclamait impérieusement. Il céda.

*
* *

Saint Cyprien était donc depuis un an environ évêque de Carthage quand la persécution de Dèce s'abattit sur l'Afrique. Elle ne dura qu'un an, mais fut impitoyable. « L'édit de persécution, à en juger par son application, car nous n'en avons pas le texte, obligeait tous les chrétiens et toutes les personnes soupçonnées de l'être, à faire un acte d'adhésion au culte païen, sacrifice, libation, participation aux repas sacrés. Dans chaque ville, dans chaque bourg même, une commission était chargée de présider à ces formalités : elle délivrait à ceux qui consentaient à s'y soumettre, des certificats de sacrifice. Ceux qui s'y refusaient devaient être contraints par les fonctionnaires de l'administration et par les municipalités... Quiconque se dérobait par la fuite avait ses biens confisqués[1]. » Ces mesures provoquèrent dans l'Eglise d'Afrique un bouleversement profond, car pendant la longue période de paix, à peine interrompue par la persécution passagère de Maximin, dont elle avait joui depuis la mort de Septime Sévère (211), les courages s'étaient amollis, et toutes sortes de misères morales étaient nées. « Chacun ne songeait qu'à augmenter son patrimoine. On oubliait ce que les croyants avaient fait auparavant sous les apôtres ou auraient dû toujours faire. On brûlait d'une insatiable cupidité, et l'on ne travaillait qu'à grossir sa fortune. Plus de dévotion chez les prêtres, plus de foi intègre chez les ministres du culte, plus de miséricorde dans les œuvres, plus de discipline dans les mœurs. Les hommes se teignaient la barbe, les femmes se fardaient, on altérait l'ouvrage de Dieu en se peignant les yeux, en changeant la couleur de ses cheveux. Pour tromper les cœurs des sim-

ples, on usait d'artifice et de fraude ; pour circonvenir les frères, on ne reculait pas devant la fourberie. On s'unissait aux infidèles par le lien du mariage, prostituant ainsi aux gentils les membres du Christ. Non seulement l'on jugeait témérairement, mais encore l'on se parjurait ; on méprisait orgueilleusement les chefs de l'Eglise, on s'injuriait avec des mots empoisonnés, on était séparé l'un de l'autre par des haines tenaces. La plupart des évêques, eux qui devraient exhorter tous les autres et leur donner l'exemple, méprisaient leurs divines fonctions, et se faisaient les intendants des grands de ce monde. Ils quittaient leur chaire, abandonnaient leur peuple pour voyager dans des provinces étrangères et courir les foires. Tandis que leurs frères avaient faim dans l'Eglise, ils soignaient leur fortune personnelle, ils s'appropriaient des biens-fonds par ruse et par fraude, ils augmentaient leur gain par l'usure[1]. » Aussi le nombre des apostats fut-il très grand. « Ils n'attendaient même pas, dira plus tard saint Cyprien, la main du licteur pour monter aux autels[2], ni l'interrogatoire pour apostasier... Spontanément, ils couraient au forum, ils se hâtaient d'eux-mêmes vers la mort, comme si depuis longtemps ils la convoitaient... Combien que le magistrat, vu l'heure avancée, dut remettre au lendemain, et combien qui le suppliaient de ne point différer leur perte ! » Bien plus, « il ne suffisait pas à quelques-uns de leur propre mort : par de mutuelles exhortations, la multitude était poussée à sa perte. On se faisait passer la coupe funeste où l'on buvait la mort. Et pour que rien ne manquât à l'énormité du crime, des enfants étaient portés, entraînés à l'autel dans les bras de leur père ou de leur mère, pour y laisser, pauvres petits, le don qu'ils venaient à peine de recevoir au premier instant de leur existence[3]. Ah ! n'auront-ils pas le droit de dire, quand viendra le jour

1. Tous ces traits sont empuntés au *De lapsis*, opuscule que Cyprien composa immédiatement après la persécution.
2. A Carthage, les chrétiens devaient monter au Capitole, sur la colline de Byrsa, pour sacrifier.
3. On remarquera la sévérité de cette théologie du péché.

du jugement : Nous, nous n'avons rien fait ! Ce n'est pas de nous-mêmes que nous avons délaissé l'aliment et la coupe du Seigneur pour nous souiller par d'infâmes contacts. La perfidie d'autrui nous a perdus, et ce sont nos pères qui ont été nos parricides. » D'autres, retenus par la honte, ou mieux pourvus d'argent, achetaient, sans sacrifier, à quelque fonctionnaire subalterne un *libellus* ou certificat de sacrifice. Bref, l'attitude de la masse fut lamentable.

Saint Cyprien, dès les premiers jours, avait fui, pour obéir à la parole du Christ : « *Quand on vous poursuit dans une ville, fuyez dans une autre* », sachant, en d'autres termes, qu'il ne faut pas s'offrir, de peur que la grâce ne manque, mais attendre l'heure de Dieu. De plus, « on estimait autour de lui, et il jugea lui-même que, connu comme il l'était à Carthage, il serait immanquablement arrêté, et que dans une crise aussi violente, la conservation de l'évêque importait plus que son martyre. » Pensées de vraie sagesse, qu'une vision surnaturelle confirma[1]. Il gagna donc une retraite sûre aux environs de Carthage, et c'est de là que pendant un an, il gouverna par lettres son Eglise.

Nous avons cette correspondance presque tout entière. Elle est extrêmement attachante. « Pas de besoin auquel il ne cherche à subvenir, pas de désordre qu'il ne s'efforce de réprimer : joies et douleurs, tout ce qui affecte son Eglise trouve de l'écho dans son cœur, et il y répond aussitôt par une de ces lettres où s'épanche son âme attristée ou ravie[2]. » Deux groupes de lettres, surtout, méritent de nous retenir : celles qui se rapportent ou sont adressées aux confesseurs de la foi, et celles qui concernent l'affaire des *lapsi*. Penchons-nous un instant sur ces documents vénérables.

1. Lettre 16 : « *Dominus... ut secederem, jussit.* » Saint Cyprien nous parle souvent de visions et de songes par lesquels Dieu le guide et l'instruit. Ailleurs, à propos de sa fuite, il allègue une autre raison : « *Je me suis retiré*, dit-il dans sa lettre 20, *de peur que notre présence ne parût déplacée et que la sédition commencée n'en fût excitée davantage.* » Même pensée dans la lettre 7.

2. Mgr Preppel : *Saint Cyprien*, 8e leçon.

Saint Cyprien et les confesseurs de la foi

Le mot d'ordre des persécuteurs avait été de faire le moins possible de martyrs, mais de lasser la patience des chrétiens par de lentes souffrances : exil avec confiscation des biens, emprisonnement, travaux forcés[1]. Les plus fermes courages faiblissaient parfois devant la continuité du sacrifice. C'est vers ces frères malheureux, et spécialement vers ceux qui languissaient dans les horribles cachots de Carthage (où plusieurs mouraient de misère et de faim) que va d'abord la sollicitude de l'évêque. Dès sa première lettre datée de l'exil, il compatit et pourvoit à leur détresse, avec cette délicate prudence qui s'allie toujours chez lui à l'intensité passionnée du sentiment : lettre précieuse qui ne nous dévoile pas seulement l'âme du saint, mais nous apprend que les détenus recevaient la visite de leurs frères, et que les prêtres allaient célébrer le Sacrifice dans les prisons.

Cyprien aux prêtres et aux diacres, ses frères bien-aimés, salut.

Ce salut, je vous l'envoie, bien-aimés frères, demeuré sain et sauf par la grâce de Dieu, et heureux d'avoir appris que pour vous aussi tout était demeuré sauf dans votre situation. Et puisque l'éloignement des lieux m'empêche en ce moment de me trouver au milieu de vous, je fais appel à votre foi et à votre religion, pour que vous remplissiez là-bas et votre rôle et le mien, et que rien ne souffre dans la discipline ou la régularité. Quant aux secours à fournir, soit aux confesseurs que leur glorieux témoignage au Seigneur retient encore en prison, soit aux pauvres, qui, malgré leur détresse, n'en persévèrent pas

1. Nous avons l'écho de ces souffrances dans une curieuse et émouvante lettre (la 22e de la correspondance) adressée par un de ces détenus, Lucianus, à Celerinus son ami ; il lui transcrit les noms de ceux qui ont succombé à ces lentes souffrances : « Bassus, mort dans une carrière de pierre (*in petrario*)... Fortunia dans la prison, Fortunata, Victorinus, Victor, Herennius, Credula, Hereda, Donatus, Firmus, Venustus, Fructus, Julia, Martialis et Ariston morts de faim dans la prison, selon la volonté du Seigneur : martyrs auxquels vous apprendrez bientôt que nous avons été associés. »

moins dans le Seigneur, je vous prie que rien n'y manque... Je vous le demande aussi : employez votre prudence et votre zèle au maintien de la paix. Sans doute, nos frères en raison de leur charité sont désireux d'aller visiter ces nobles confesseurs que la divine miséricorde a déjà illustrés par de si glorieux débuts : cependant, qu'ils y mettent de la prudence, évitant de s'y porter en masse, pour ne pas exciter d'ombrage par cette affluence et ne pas se faire interdire l'entrée : pour être insatiables et vouloir tout obtenir, on s'expose à tout perdre... Que les prêtres aussi, qui vont offrir le sacrifice auprès des confesseurs, n'y paraissent, chacun avec son diacre, qu'à tour de rôle : le changement de personnes et l'alternance des visiteurs laisseront moins de prise aux soupçons. Nous devons en toutes choses, comme il convient à des serviteurs de Dieu, nous montrer doux et humbles, et en nous accommodant aux circonstances, veiller à la tranquillité et pourvoir aux besoins du peuple.

Je désire, frères bien-aimés et très dignes d'affection, que vous alliez toujours bien et que vous vous souveniez de nous. Saluez toute la fraternité. Vous êtes salués par le diacre Victor et par tous ceux qui sont avec moi. Adieu[1].

Mais c'est surtout dans ses lettres aux confesseurs que saint Cyprien exprime le fond de son âme. La première qu'il leur écrit leur dit son désir de les voir, de les embrasser, d'entrer et de vivre dans les ténèbres radieuses de leur prison :

Que pourrait-il m'arriver de plus enviable et de plus doux que de vous presser sur mon cœur, frères très aimés et très heureux, et d'être embrassé par ces mains pures et immaculées qui sont restées fidèles au Seigneur et ont repoussé les offrandes sacrilèges?... O heureuse prison qu'a illuminée votre présence ! Heureuse prison qui envoie au ciel les hommes de Dieu ! O ténèbres plus resplendissantes que le soleil, plus éclatantes que la lumière de ce monde ! Car c'est là qu'ont été placés les temples de Dieu, c'est là que vos membres ont été sanctifiés par vos divines souffrances[2].

1. Lettre 5.
2. Lettre 6.

Parmi ces lettres, deux surtout sont d'une grande beauté. L'une date du printemps de 250 : à ce moment, la persécution, après s'être bornée à des mesures de contrainte, glissait franchement sur la pente sanglante. Mappalicus et ses compagnons, détenus de Carthage, avaient subi d'affreuses tortures. Plusieurs (dont Mappalicus) y avaient succombé. D'autres, destinés à un nouveau combat, « portaient, dans les cicatrices qui couvraient leur corps, les arrhes de leur prochain triomphe ». A cette nouvelle, Cyprien, dans une hymne palpitante d'émotion, laisse déborder son cœur :

Par quelles louanges vous célébrer, frères héroïques? La force de votre âme et la persévérance de votre foi, par quel panégyrique l'exalter? Vous avez supporté jusqu'à la consommation de la gloire la plus dure torture. Vous n'avez pas cédé aux supplices, ce sont les supplices qui vous ont cédé. La fin de vos douleurs, que les tourments vous refusaient, les couronnes vous l'ont donnée... La multitude des présents a vu avec admiration cette lutte céleste, cette lutte de Dieu, cette lutte spirituelle, ce grand combat du Christ : ses serviteurs debout, la voix libre, l'âme incorruptible, vrais croyants dépourvus d'armes temporelles, mais revêtus des armes de la foi. Les torturés ont été plus forts que les bourreaux : leurs membres déchirés et meurtris ont vaincu les ongles de fer qui les déchiraient et les meurtrissaient. Leur foi inexpugnable n'a pu être domptée par la fureur des coups longtemps répétée, alors même qu'en fouillant dans leurs chairs déchiquetées, la torture, chez ces serviteurs de Dieu, ne s'exerçait plus sur des membres humains, mais sur des plaies!... Oui, elle est précieuse, cette mort qui achète l'immortalité au prix de son sang, et qui doit sa couronne à la consommation de sa vertu. Comme le Christ s'en est réjoui! Avec quelle allégresse il a lutté et vaincu dans ses serviteurs!... Car il était présent au combat; il soutint, il réconforta, il anima ceux qui bataillaient pour lui et confessaient son nom. Celui qui a vaincu la mort, une fois, pour nous, ne cesse jamais de la vaincre en nous (*Et qui pro nobis mortem semel vicit, semper vincit in nobis*).

Puis, s'adressant aux survivants, réservés aux tortures prochaines, il poursuit :

Si la bataille vous appelle, si votre jour de combat arrive, combattez avec force, luttez avec vaillance, sachant que c'est en présence de Dieu et sous son regard que vous luttez, et que par la confession de son nom vous conquérez la gloire : car Dieu n'est pas un chef qui se borne à regarder ceux qui le servent; lui-même combat, lui-même lutte en notre personne, et, dans cette lice où nous sommes descendus, décerne tout à la fois et reçoit la couronne. Et si, avant votre jour de combat, la miséricorde de Dieu nous ramène la paix, qu'intacte, malgré tout, demeure notre bonne volonté et votre héroïque disposition. Que nul parmi vous ne s'attriste, comme s'il était inférieur à ceux qui, vous précédant dans la voie des supplices et foulant aux pieds le siècle vaincu, sont arrivés au Seigneur par un chemin de gloire. Le Seigneur sonde les reins et les cœurs; il lit dans nos consciences et en pénètre les secrets. Pour mériter de lui la couronne, il suffit du seul témoignage de celui qui doit juger. Ainsi, des deux côtés, frères bien-aimés, grandeur égale, égale illustration. D'un côté, plus de sécurité, car c'est la victoire consommée qui nous conduit droit au Seigneur; de l'autre, plus de joie, car c'est le glorieux congé[1] qui va nous permettre de fleurir pour l'honneur de l'Eglise. Heureuse notre Eglise, qu'honore ainsi la splendeur de la grâce divine et qu'illustre de nos jours le sang glorieux de ses martyrs ! Naguère éclatante de blancheur par la sainteté de nos frères, le sang des martyrs vient aujourd'hui de l'empourprer : désormais ni les lis ni les roses ne manqueront parmi ses fleurs... Je désire, ô vaillants et bienheureux frères, que vous alliez toujours bien dans le Seigneur, et que vous vous souveniez de moi. Adieu[2]

L'autre est d'une poésie intense, et vraiment neuve. Nous sommes à l'automne de 250. Près d'un an s'est écoulé depuis l'horrible hiver qui a vu naître la persécution. La nature, indifférente aux souffrances

1. *Commeatus*, terme militaire, qui signifie ici prolongation de vie.
2. Lettre 10.

des hommes, a déroulé les splendeurs mouvantes de ses saisons, et les détenus, de la fétidité de leur cachot, n'en ont rien vu. Mais dans le monde invisible où habite leur âme, s'est déployé un rythme de saisons, parallèle à l'autre, dont ils ont formé eux-mêmes la beauté miraculeuse, dont ils ont été les fleurs et les fruits.

Cyprien à Moïse et Maxime, prêtres, et aux autres confesseurs, ses frères, salut.

Tous ensemble et chacun de vous, vous avez été rendus présents à mon affection par l'arrivée de Célérinus, compagnon de votre foi et de votre vertu, soldat de Dieu dans des luttes glorieuses. Lui venant, je vous ai tous contemplés en lui; et quand il me parlait avec tant de charme et d'empressement de la charité que vous avez pour moi, il me semblait vous entendre en l'entendant... Nuit et jour nous faisons mention de vous, et quand nous disons, avec l'assemblée des frères, les prières du Sacrifice, et qand nous prions privément dans le secret... Mais notre faiblesse est incapable de vous payer de retour; car vous, vous donnez bien davantage quand vous vous souvenez de nous dans vos prières, vous qui ne respirant plus que le ciel et ne méditant plus que les choses divines, montez à de plus hauts sommets, par le retardement même du martyre. Pour assurer la béatitude, il suffit d'une première et unique confession : vous, vous renouvelez votre confession autant de fois que sollicités d'abandonner votre prison, votre cœur fidèle et vaillant opte pour la prison. Autant de jours, autant de sujets de gloire. Autant de mois écoulés, autant d'accroissements de mérites. Qui ne souffre qu'un moment ne triomphe qu'une fois, tandis qu'à celui qui, placé chaque jour en face du supplice, lutte avec la douleur sans être vaincu par elle, chaque jour apporte une nouvelle couronne.

Viennent maintenant les magistrats, consuls ou proconsuls, étalant les insignes de leur dignité d'un an et leurs douze faisceaux! Eh! c'est toute une année aussi qui a été illustrée par vous de votre dignité céleste... A l'hiver succéda le printemps joyeux, couronné de roses et de fleurs : vous, les délices du Paradis vous fournissaient vos roses et vos fleurs, et votre front se couronnait de guirlandes célestes. Puis vint l'été, avec l'abondante fé-

condité de ses moissons et son aire pleine de gerbes. vous, après avoir semé la gloire, vous avez eu aussi vos glorieuses gerbes à moissonner, et établis déjà dans l'aire du Seigneur, vous avez vu la paille être la proie de l'inextinguible feu, tandis que pour vous, moisson éprouvée, froment précieux, dont les grains sont déjà purifiés et rentrés, l'enceinte de votre prison est devenue comme un grenier céleste. Et voici l'automne qui, pour remplir l'office que l'année lui assigne, a sa part aussi de grâce spirituelle. Au dehors, on presse la vendange et la liqueur qui remplira nos coupes coule du pressoir où le raisin est écrasé : vous, rameaux vigoureux et féconds de la vigne du Seigneur, grappes déjà mûres et broyées par la dure persécution du monde, vous avez pour pressoir les tortures de la prison : au lieu de vin, c'est votre sang que vous laissez couler, et forts contre l'assaut de la souffrance, vous buvez avec joie la coupe du martyre. Ainsi s'écoule l'année parmi les serviteurs de Dieu; ainsi, par leurs mérites spirituels et les célestes récompense est marqué le retour de toutes les saisons... Je souhaite, vaillants et bienheureux frères, que vous alliez toujours bien, et que vous vous souveniez de nous[1]. »

Comment ne pas citer encore la lettre suivante, lettre délicieuse que tout clerc a transcrite avec amour sur son cahier la veille de son ordination au lectorat? Il s'agit d'un jeune martyr[2], d'un enfant presque (*in annis adhuc novellus*), qui avec une fermeté supérieure à son âme, a deux fois, d'abord par l'exil, puis la torture, confessé le nom du Christ. Saint Cyprien, pour le récompenser de sa vaillance, l'a fait *lecteur*, et il mande au clergé et au peuple de Carthage, cette nouvelle heureuse qui résonnera au cœur de tous, dit-il, comme un présage surnaturel de la paix prochaine (*auspicatus est pacem, dum dedicat lectionem*).

Cyprien, aux prêtres, aux diacres et à tout le peuple, salut.

Quand il s'agit d'ordonner les clercs, nos très chers

1. Lettre 37.
2. On appelle alors martyrs ceux qui ont souffert la torture pour le nom du Christ.

frères, nous avons coutume de nous consulter préalablement et d'examiner avec vous en commun les mœurs et les mérites de chacun. Mais nul besoin d'attendre le témoignage des hommes, quand on a déjà le suffrage de Dieu. Notre frère Aurélius, illustre jeune homme, a été déjà éprouvé par le Seigneur, et il est cher à Dieu : frêle encore par l'âge, mais fort par la virilité du courage et de la foi, inférieur si on considère les années, grand si on regarde l'honneur, il vient de soutenir ici un double combat; deux fois confesseur, et par cette noble confession deux fois vainqueur, nous l'avons vu, après avoir dans une première rencontre subi victorieusement l'exil, remporter dans un second choc plus rude un nouveau triomphe et sortir victorieux de l'assaut des tortures... Un tel mérite, à l'apprécier en lui-même et non d'après les années, pouvait aspirer aux degrés supérieurs et aux plus hautes fonctions de l'ordre clérical. J'ai préféré toutefois le faire débuter par l'office de lecteur. Rien en effet qui convienne mieux à cette voix qui a si glorieusement rendu au Seigneur l'hommage d'une confession publique que de faire résonner la divine lecture. Après avoir, en paroles sublimes, proclamé le martyre du Christ, elle lira l'Evangile du Christ qui fait les martyrs. Du chevalet il passera au pupitre; comme il était sur l'un exposé aux regards des Gentils, il le sera sur l'autre aux regards de ses frères; et comme ses paroles y excitèrent l'étonnement de la foule curieuse, elles exciteront ici la joie de l'assemblée fidèle. Vous saurez donc, frères bien-aimés, que je l'ai ordonné, assisté de mes collègues présents. Je ne doute pas que la chose ne soit bien accueillie de vous : c'est votre souhait que notre Eglise s'enrichisse souvent de pareils ministres. Et comme la joie se hâte toujours et que le bonheur ne peut souffrir les retards, il a déjà commencé de nous faire la lecture au saint Sacrifice, nous donnant, en inaugurant ainsi ses fonctions de lecteur, un présage de la paix. Pour vous, redoublez l'insistance de vos supplications, et aidez nos prières par vos prières, afin que la miséricorde du Seigneur, propice aux vœux de son peuple, lui rende bientôt son évêque sain et sauf, et avec son évêque ce martyr devenu lecteur. Je souhaite, frères très chers, qu'en Dieu le Père et le Christ Jésus, vous alliez toujours bien.

L'affaire des tombés

Saint Cyprien se fût maintenu indéfiniment sur ces purs sommets de l'idéal, mais des soucis cruels le ramenaient aux misères de l'humanité commune. On a vu que la persécution avait fait beaucoup d'apostats. Or l'apostasie était alors, au moins en Afrique, un cas de pénitence perpétuelle ; sans doute, cette fois, « les coupables étaient trop nombreux pour qu'un adoucissement des anciennes règles ne fût pas considéré comme nécessaire, mais ce n'était pas au milieu de la persécution qu'on pouvait délibérer sur une mesure aussi grave, apprécier la diversité des cas et proportionner la sévérité de la réparation à la culpabilité de chacun[1] ». Saint Cyprien jugea donc que l'on attendrait, pour régler la situation des tombés, la fin de la tourmente. Jusque-là ils devaient faire pénitence et s'abstenir des saints mystères[2]. Mais ce délai parut long à plusieurs, qui intriguèrent pour être réconciliés plus vite. C'était alors l'usage que ceux qui avaient confessé la foi dans les persécutions avaient le droit d'intercéder en faveur des pénitents : ils leur délivraient des billets de recommandation (*libelli pacis*), que les évêques prenaient en considération, et qui servaient à abréger la durée de la pénitence canonique[2]. Des confesseurs naïfs ou un peu trop fiers de leurs cicatrices, se laissèrent circonvenir par les menées des apostats insoumis : ils distribuèrent avec une libéralité illimitée et en leur donnant une forme impérative, sans tenir compte du jugement des évêques, les billets d'indulgence qu'on leur demandait. On parlait surtout d'un certain Lucianus[3], un saint homme détenu dans une des prisons de Carthage, qui, se croyant mandataire d'un de ses amis, le saint martyr Paulus, mort depuis peu, *donnait la paix* à tous ceux qui se présentaient. Parfois, ces billets, contrairement à l'usage, concernaient des familles entières : « *Communicet*

1. Mgr. Duchesne, H.A., t. 1, p. 403-4.
2. C'est l'origine des indulgences.
3. Cf. lettre 22, citée plus haut.

ille cum suis », écrivait-on à l'évêque. Le *cum suis*, remarque Mgr Duchesne, était aussi large que le *communicet* était peu poli. De plus, il y avait à Carthage, nous l'avons dit, un groupe de prêtres suspects, ayant à leur tête un certain Novatus, que l'élection de saint Cyprien avait mécontentés, et n'attendaient que l'occasion d'une vengeance. Ils prirent fait et cause pour les lapsi, et, moyennant la recommandation des confesseurs, les reçurent à la réconciliation et offrirent pour eux le sacrifice. En même temps, ils calomniaient Cyprien à Rome, le présentant comme un mauvais berger qui avait abandonné son troupeau, si bien que de Rome une lettre était venue, assez dure de forme, et qui montrait que le clergé romain n'avait pas approuvé la retraite de l'évêque, et le croyait trop sévère pour les tombés[1]. Saint Cyprien demeura ferme au milieu de ces assauts; et c'est merveille de voir comment il fait face à tout, avec une activité inlassable, une tranquillité d'âme parfaite.

Aux *lapsi*, il rappelle, sans dureté, mais avec intransigeance, les règles de la discipline et la nécessité de la pénitence. Certes, leur empressement est bien naturel. « Quel est le mort qui ne se hâterait de revenir à la vie? quel est le malade qui ne souhaite ardemment de recouvrer la santé? Mais il appartient à ceux qui gouvernent d'instruire les ignorants, de contenir les empressés, de peur que ceux qui doivent être les pasteurs des brebis n'en deviennent les bouchers. » Qu'ils attendent, pour recevoir la paix, que la paix ait été rendue à l'Eglise. Si ce délai leur semble long, ils ont en leur pouvoir ce qu'ils réclament, car la bataille continue, et celui qui ne peut attendre peut être

1. C'est la lettre 8, sans adresse ni signature, mais écrite au nom de l'Eglise de Rome (le pape Fabien venait de mourir martyr), pour le clergé de Carthage. « *Nous avons appris*, disait-on, *que le saint pape Cyprien s'est retiré. On nous dit qu'il a bien fait, étant un personnage en vue.* » Puis on commentait la parabole du bon pasteur mourant pour ses brebis (allusion à Fabien), tandis que le mercenaire fuit devant le loup. Suivait l'éloge du clergé de Rome, qui « *n'avait pas délaissé la fraternité* ». Toutes ces insinuations devaient blesser au vif saint Cyprien.

couronné[2]. Les plus insolents, il les ramène au sentiment de leur condition : « Dieu serait-il le Dieu des morts et non le Dieu des vivants? Est-ce sur eux ou sur les évêques que l'Eglise est fondée? Si c'est en eux et chez eux qu'est l'Eglise, nous n'avons plus qu'une chose à faire, c'est de les supplier qu'ils daignent nous admettre dans leur communion! »[1] Au lieu d'intriguer, qu'ils jeûnent, car où le péché a passé, la pénitence doit passer. Sur ce point, saint Cyprien était intraitable, comme l'Ecriture, et le spectacle de la fausse ou fade pénitence le remplissait d'indignation et d'honneur.

Celui-ci dit qu'il se lamente de tout son cœur, qu'il implore le Seigneur par des jeûnes, des larmes, des gémissements ; et depuis le jour de son crime, il n'a pas cessé de fréquenter les bains, il se gorge de bons repas, il se gonfle de nourriture jusqu'à l'indigestion, et, le lendemain, soulage son estomac (*cruditates mas postridie ructat*) ; jamais il ne partage ni ses mets ni ses boissons avec les pauvres gens dans le besoin. Il est gai, il est joyeux d'allure : c'est sa façon de pleurer sa mort... Et celle-là, croyez-vous qu'elle gémisse et se flagelle? Elle ne songe qu'à se parer d'une robe précieuse, oubliant qu'elle a perdu la parure du Christ. Elle se couvre de bijoux, de colliers richement travaillés, sans pleurer la perte de ses ornements divins et célestes. Eh bien! tu as beau te draper dans tes vêtements étrangers, dans tes robes de soie : tu es nue. Tu as beau te parer de bijoux d'or, de perle et de pierres précieuses : sans la beauté du Christ, tu es laide. Toi qui teins tes cheveux, cesse de le faire maintenant du moins, en ces temps de douleurs! Et toi qui peins tes yeux avec un fard de poudre noire, laisse maintenant tes larmes laver tes yeux! Si la loi de notre mortalité avait enlevé à ton affection quelqu'un de tes proches, tu ne ferais que pleurer et gémir... Malheureuse, c'est ton âme que tu as perdue! Morte selon l'esprit, et te survivant ici-bas à toi-même, tu promènes le poids de ton cadavre. Et tu ne pousses pas des

1. Lettre 33.
2. Lettre 19. On saisit ici l'idée de la suppléance du sacrement de pénitence par le martyre.

cris aigus... tu ne vas pas cacher dans l'ombre la honte de ton crime ou la continuité de ton repentir[1] !

Aux confesseurs indiscrets ou brouillons, il écrit des lettres mesurées, pleines de tact. Il a égard à leurs services ; il sait la modestie qui convient au soldat de l'arrière soutenant le moral des combattants ; mais il revendique contre eux, très fermement, les droits de la discipline traditionnelle et l'autorité du sacerdoce. La lettre 15e mérite ici d'être en partie transcrite :

La sollicitude de notre charge et la crainte de Dieu nous oblige, vaillants et bienheureux martyrs, de vous avertir par cette lettre que ceux qui ont conservé avec tant de zèle et de courage la foi du Seigneur, doivent observer aussi la loi et la discipline du Seigneur. J'avais cru que les prêtres et les diacres, qui sont présents là-bas, vous instruisaient et vous avertissaient parfaitement de ce devoir... Mais j'apprends avec la plus grande douleur, non seulement qu'on ne vous rappelle point les divins préceptes, mais encore, bien plutôt, qu'on vous en détourne... Donc, frères valeureux et très aimés, puisque l'insolence de plusieurs vous presse et qu'on fait violence à votre réserve, je vous en conjure par toutes les supplications dont je suis capable, souvenez-vous de l'Evangile, et, les yeux fixés sur les martyrs vos prédécesseurs, qui agissaient en toutes choses avec tant de discrétion, pesez comme eux toutes les demandes qu'on vous fait, avec sollicitude et précaution. Amis du Seigneur et destinés à juger le monde avec Lui, examinez bien les actions, les œuvres et les mérites de chacun ; considérez aussi la nature et le caractère des fautes, de peur que si vous promettiez ou que nous fassions quelque chose de hâtif et de blâmable, notre Eglise n'en vînt à rougir devant les païens eux-mêmes. Tout peut rentrer dans l'ordre si vous contrôlez avec une religieuse attention les demandes qui vous sont adressées, écartant ceux qui, sous un nom supposé, viennent chercher dans vos bienfaits une grâce pour leurs amis, ou pour eux-mêmes le prix d'un trafic honteux[2]. De plus, désignez toujours nominativement ceux pour les-

1. *De lapsis*, ch. 30.
2. On payait des gens pour aller chercher, sous un faux nom, auprès des confesseurs, ces billets de recommandation.

quels vous sollicitez la paix. J'entends dire que plusieurs rédigent leurs libelles en ces termes: « *La communion à un tel avec les siens...* » Avec cette formule, on pourra nous présenter 20,, 30 personnes, davantage même, en nous assurant que ce sont les parents, les alliés, les affranchis et les serviteurs de celui qui a reçu le billet. Je vous prie donc de désigner par leur nom, sur le billet, des gens que vous voyez, qui vous sont connus, et dont la pénitence vous semble approcher de la satisfaction requise; puis vous nous écrirez dans les termes qui conviennent aux règles de la foi et de la discipline.

Mais il fallait surtout brider l'indocilité des prêtres qui avaient ouvertement désobéi aux règles posées pour l'absolution des *lapsi*. Déjà, dans sa lettre 17e, Cyprien les dénonce aux fidèles de Carthage:

Vous gémissez, frères bien-aimés, vous pleurez sur la chute de nos frères: hélas! je le sens par mes propres gémissements et par les pleurs que je verse avec vous sur chacun d'eux... Ils ont emporté avec eux une partie de notre cœur. Toutefois, croyons que la divine miséricorde est assez puissante pour opérer leur guérison... Mais j'apprends que certains prêtres, sans respect pour l'Evangile, ...sans égard pour l'honneur dû au caractère et à la chaire de l'évêque, ont déjà commencé à communiquer avec les tombés, à offrir pour eux le Sacrifice, à leur donner l'Eucharistie.

Cette manière d'agir est intolérable:

Car si pour des fautes moindres et qui n'ont pas Dieu pour objet, le pécheur est assujetti à une pénitence pendant un temps convenable, s'il n'est admis à *l'exomologèse* qu'après une enquête sur sa vie, et à la communion qu'après l'imposition des mains de l'évêque et du clergé, à combien plus forte raison, quand il s'agit de ces prévarications si graves, si extrêmes, doit-on user de sages ménagements et se conformer en tout à la discipline du Seigneur[1]!

1. Ce fragment est d'une grande importance historique (on en retrouve l'idée et presque les termes dans les lettres 15, 16 et 19). Le pécheur (il s'agit ici de fautes publiques) devait d'abord faire pénitence dans le privé; puis, si sa conversion présentait des garanties suffisantes, il était admis à l'exomologèse, c'est-à-dire à la

Qu'on remette à plus tard l'examen des cas et l'admission au pardon. Seuls, les *lapsi* en danger de mort auront le bénéfice d'une absolution immédiate par l'entremise du premier prêtre venu, de peur qu'ils ne s'en aillent vers le Seigneur sans la *paix* nécessaire au salut de leur âme.

Comme je vois, écrit-il aux prêtres et aux diacres de Carthage, qu'il m'est impossible d'aller vers vous, et que l'été a comencé, saison qui amène souvent avec elle des maladies graves, je pense qu'il faut pourvoir au salut de nos frères. Ceux donc qui ont reçu des billets des martyrs et peuvent, grâce à cette faveur, être aidés auprès de Dieu[1], s'il s'en trouve parmi eux qui tombent gravement malades, qu'on n'attende pas mon retour: qu'ils fassent l'exomologèse de leur faute devant le premier prêtre présent, ou, si l'on ne trouve pas de prêtre et que le danger soit imminent, devant un diacre, afin qu'ayant reçu l'imposition des mains pour la pénitence, ils s'en aillent vers le Seigneur avec la *paix* que les martyrs ont demandée pour eux[2].

Pour défendre cette discipline intransigeante (et pourtant miséricordieuse) contre les agissements de la coterie adverse, il lui fallait l'appui net de Rome. Et l'on sait qu'à Rome le clergé était un peu prévenu contre lui. Quand donc il se fut assuré, par une première lettre, de l'authenticité du document blessant remis entre ses mains, il expédia au clergé romain un

pénitence canonique, régime d'expiation proportionné à la grandeur de la faute. Tertullien et saint Cyprien nous apprennent qus les pénitents se tenaient dans le vestibule, au seuil de l'église. La réconciliation (*pax*) consistait dans une imposition des mains de l'évêque, assisté de son clergé. Cet acte réintégrait le pécheur à la fois dans l'Eglise et dans la grâce : c'était l'absolution sacramentelle. La confession (d'ailleurs mentionnée maintes fois par saint Cyprien) était impliquée dans le fait que la pénitence canonique devait être proportionnée à la nature, à la gravité, aux circonstances du péché. Rien ne prouve que cette confession ait été obligatoirement publique.

1. Cette remarque fait voir que l'indulgence était regardée comme valable devant Dieu.

2. Lettre 17. Au sujet de cette intervention du diacre, plusieurs historiens croient que dans la pensée de saint Cyprien, le diacre n'a que le pouvoir de réconcilier le pénitent au for externe, sans celui d'absoudre le péché. Mais le texte ne fait point cette différence. Mieux vaut, ce semble, avouer qu'il y a là une défaillance doctrinale.

plaidoyer lucide, déférent, bourré de faits, qui retourna complètement les esprits. La réponse de Rome fut très favorable. Fort de cet appui (il s'était assuré entre temps le suffrage des évêques africains), il n'admit plus qu'on discutât ses instructions, et menaça d'excommunication les clercs qui donneraient indûment l'absolution aux lapsi :

Si quelque téméraire ou étourdi, soit parmi nos prêtres et nos diacres, soit parmi les clercs étrangers, ose communiquer avec les tombés avant notre sentence, qu'il soit séparé de notre communion[1].

Un peu plus tard, il excommuniait effectivement les chefs de la faction rebelle.

Ces débats s'étaient prolongés jusqu'aux premiers mois de 251. La persécution touchait à son terme. Une invasion des Goths forçait l'empereur à rendre provisoirement la paix à l'Eglise. Saint Cyprien put rentrer à Carthage quelques jours après Pâques. Il y avait convoqué, pour un concile, les évêques des trois provinces. Ce fut, dans le *dominicum* où ils s'assemblèrent[2] et qu'emplissaient les réchappés de l'horrible tourmente, un moment de pure joie.

La paix, frères bien-aimés, a donc été rendue à l'Eglise, et cette sécurité qui paraissait si difficile aux âmes sans confiance, impossible aux âmes sans foi, la protection et la justice divines viennent de nous la rendre. La joie rentre dans tous les cœurs, et chassant loin de nous la tempête et les nuages de la persécution, le calme et la sérénité viennent de reparaître... Voici la blanche cohorte des soldats du Christ, qui ont brisé par leur ferme attitude les attaques farouches et désordonnées de la persécution, toujours prêts à la prison, toujours armés pour affronter la mort... Avec quelle allégresse l'Eglise votre mère vous accueille dans son sein, au retour du combat !

1. Lettre 34.

2. A cette époque, « les chrétiens de Carthage n'ont pas encore d'église proprement dite. Ils se réunissent, tantôt dans leurs cimetières, tantôt dans une maison ordinaire, où paraît seulement avoir été aménagée une abside pour le clergé ». Cf. P. Monceaux (H. litt. de l'Afrique chrét., t. II, p. 15).

Qu'elle est heureuse, qu'elle est joyeuse de vous ouvrir ses portes, pour que vous entriez, en rangs serrés, avec les trophées conquis sur l'ennemi vaincu ! Au milieu de ces triomphateurs s'avancent même des femmes, qui outre le monde ont vaincu leur sexe. Avec eux s'avancent encore, milice doublement glorieuse, des vierges et des enfants dont les vertus ont devancé les années. Puis c'est toute la multitude de ceux qui n'ont point faibli : rivaux de votre gloire, ils accompagnent, avec des insignes pareils et presque identiques, la marche de votre cortège triomphal[1].

Le concile confirma sans restriction les vues de saint Cyprien sur la réconciliation des *lapsi*. Distinguant entre ceux qui avaient, sans sacrifier, obtenu des billets de sacrifice, et ceux qui avaient sacrifié, il admit les premiers au pardon après une courte pénitence, et décida que les seconds seraient absous à la mort (*placuit, examinatis causis singulorum, libellaticos interim admitti, sacrificatis in exitu subveniri*), mesures qui nous paraissent sévères, mais qui semblèrent trop bénignes à beaucoup, et que saint Cyprien dut défendre au nom de la miséricorde évangélique, « bien différentes, dit-il, des idées des philosophes et des stoïciens qui prétendent que toutes les fautes sont égales, et qu'un homme sérieux ne doit pas facilement fléchir[2] ».

***

Ainsi s'acheva cet épisode tragique qui avait secoué et fait chavirer tant d'âmes. La sienne conserva la sérénité qu'elle avait conquise au Baptême, et demeura dans la grande paix du Christ. Une seule angoisse lui restait, celle de n'avoir pas mêlé son sang au sang de ses frères martyrs. Mais il attendait son heure avec calme, tout tendu vers l'invisible, et vivant déjà, par

1. *De lapsis*, ch. 1.
2. Lettre 60, à Antonianus, un évêque de Numidie. Plus tard, à l'annonce de la persécution de Gallus, on admit les *sacrificati* eux-mêmes au pardon immédiat.

l'intensité du désir et de l'amour, dans la Patrie. « Car, mes frères bien-aimés, disait-il, il doit avoir conscience de ce qu'il est, celui qui combat pour Dieu, celui qui enrôlé dans la milice céleste, espère déjà les biens divins. En face des tempêtes et des tourbillons du monde, que nulle agitation ne soit en vous, nul trouble, puisque le Seigneur a prédit que ces choses arriveraient... Le Royaume de Dieu commence à être tout près de nous. La récompense de la vie, la joie du salut éternel, l'allégresse perpétuelle, la possession du Paradis autrefois perdu, tout cela s'approche à mesure que le monde passe. Aux choses de la terre, succèdent les choses du ciel, aux petites choses les grandes, aux choses caduques les choses éternelles... Qui donc dans ces circonstances peut trembler et être triste? »[1]

(*A suivre.*)

J. Chéné.

1. De mortalitate, ch. II. Saint Cyprien, on le voit, croyait à la proximité de la fin du monde.

Erratum

Dans le numéro du 1er février, p. 549, vers le milieu, lire, après « couché »: —— P. 124: « *Nihil-in-*. Cette fin de ligne étant tombée, on a rempli l'espace vide par un assemblage ridicule de lettres n'offrant aucun sens. Il eût été plus intelligent de mettre un intervalle blanc comme pour un alinéa. — On a laissé tomber aussi la syllabe « je » en tête d'une ligne, p. 552; lire: re-jeter.

Chronique Artistique

I. — *Ouvrages généraux*

L'Art en Grèce (A. de Ridder et W. Deonna).
L'Art Byzantin (Louis Bréhier).

II. — *Monographies*

Constantinople (Charles Diehl).
Tanger, Fès et Meknès (Pierre Champion).
Nos châteaux (A. Broquelet).
L'Abbaye de la Chaise-Dieu (Jacques Langlade).
Saint Paul (Louis Flandrin).
Rembrandt (A.-C. Coppier).

Bien qu'il ne soit pas du domaine habituel de la *Revue Apologétique*, mais à cause de l'importance de ses idées générales et des réflexions qu'il suggère, je tiens à signaler à nos lecteurs le dernier livre paru dans la Bibliothèque de Synthèse historique : *l'Art en Grèce*[1], par MM. A. de Ridder et W. Deonna.

En l'intitulant l'Art *en* Grèce, et non pas l'Art *de Grèce*, les auteurs ont voulu signifier qu'il ne s'agit ni de critique artistique, ni d'archéologie, mais d'une étude d'ordre plus général, destinée à montrer les idées que les Grecs se faisaient de l'art, la place éminente qu'il a tenue dans leur vie et, par suite, le caractère unique qu'il revêt chez eux.

En réalité, c'est la civilisation elle-même qui constitue l'objet du livre, car en Grèce, comme l'a fortement noté M. Henri Berr dans une préface pleine de remarques profondes et de subtiles distinctions, l'art ne s'est jamais séparé de la vie, ni de l'action. Il a toujours conservé un caractère utile, à tel point qu'on doit le définir :

1. 1 vol. in-8° La Renaissance du Livre, 20 fr. Ce volume est le douzième d'une collection intitulée : « L'Evolution de l'Humanité », qui sera complète en cent volumes, mais dont chaque volume reste indépendant et forme un tout.
L'Art en Grèce devait être écrit par M. de Ridder seul, mais une mort prématurée, en 1921, ne lui en a pas laissé le temps. Il en a tracé le plan et, seule, l'introduction est de sa main. C'est M. Deonna, comme lui ancien élève de l'école d'Athènes, qui a rédigé l'ouvrage, « en remplissant, avec une pleine liberté, le cadre tracé par A. de Ridder ». Mais comme les deux collaborateurs partagent les mêmes idées générales, l'unité d'inspiration est sauvegardée, en dépit de quelques divergences de détail.

« l'art par la vie », au lieu que plus tard, aux époques de dilettantisme, il faudra retourner la formule et dire : « la vie pour l'art », ou bien, avec nos contemporains : « l'art pour l'art », c'est-à-dire la jouissance inutile, à la fois signe et facteur de décadence.

MM. de Ridder et Deonna ont donc abordé un magnifique sujet, mais qui élargit infiniment le champ de l'archéologie. Il n'est plus question seulement de technique ou d'histoire, c'est la vie même et le mystérieux domaine des croyances, des sentiments et des pensées qu'il faut explorer. Dans cette vaste et délicate enquête que d'obstacles et de difficultés !

Des nombreux monuments qui nous restent, quelles sont les créations originales? Que valent-elles pour manifester les facultés créatrices et les idées inspiratrices des Grecs? Au cours de la longue évolution qui a si profondément transformé l'art grec, quelles œuvres faut-il choisir? Quelles sont les plus révélatrices, les plus chargées de sentiments et d'idées? La recherche seule d'une méthode rigoureuse et féconde exige une immense culture et les plus rares qualités de l'historien[1]. Disons tout de suite que les auteurs n'ont pas manqué leur but et qu'en dépit de certains rapprochements hasardeux et de quelques généralisations fragiles, leur livre est une œuvre solide, bien construite et pleine d'idées, qui projette de vives lueurs sur la civilisation hellénique, et provoque en retour, sur la nôtre, les plus curieuses réflexions.

Il ne faut pas songer à résumer un livre aussi riche; je voudrais du moins en indiquer les parties capitales, celles qui touchent aux idées, laissant de côté les chapitres techniques, remplis pourtant de notations ingénieuses et originales[2].

Pour comprendre l'art grec, il est indispensable de connaître les nécessités matérielles et spirituelles qui ont poussé l'artiste à créer. C'est à exposer ce but et à montrer les relations étroites qui unissent l'art et la cité,

1. C'est à exposer cette méthode qu'est consacrée l'*Introduction* de M. de Ridder.

2. C'est dans la troisième partie que sont étudiés les problèmes techniques qui se rattachent aux matériaux, aux attitudes, à l'anatomie, à la draperie, aux proportions, au modelé, à la perspective, etc... Je citerai comme particulièrement intéressantes les pages où est suivie l'évolution des lignes du corps, depuis la rigide verticale du VI^e^ siècle, jusqu'au gracieux hanchement du IV^e^; et celles qui sont consacrées à l'étude de la draperie. Des changements analogues se retrouvent dans notre art du Moyen Age.

qu'est consacrée la première partie. Une conclusion très nette en découle : chez les Grecs, qu'il s'agisse de religion ou de politique, de vie sociale ou individuelle, l'art n'a longtemps été que l'expression et le serviteur de la société et du milieu d'où il est sorti. Jamais il n'a été un superflu, réservé aux objets de luxe et créé pour la jouissance de quelques raffinés; toujours, au contraire, il est associé à quelque préoccupation d'ordre pratique. Il n'y avait pas alors divorce entre l'utile et le beau.

Ces beaux vases peints qui peuplent nos musées ont contenu du vin ou de l'huile, et quand leur décoration a changé, c'est presque toujours pour des raisons commerciales[1]. Ces milliers de statuettes exhumées, les exquises Tanagra comme les autres, incarnaient un principe spirituel, dieu ou défunt. Ces ex-voto confiés aux temples fameux : boucliers, trépieds, statues, et les temples eux-mêmes, ne sont que des témoins de l'histoire nationale, en qui l'artiste a su exprimer les sentiments collectifs — alors qu'aujourd'hui l'art chargé d'illustrer notre histoire reste froid, officiel, aristocratique pourrait-on dire, parce qu'il n'émane plus que de la fantaisie ou de l'émotion individuelle.

Si, d'autre part, le nu est si général dans l'art grec qu'il en constitue comme la marque distinctive, c'est encore une preuve de la fidélité avec laquelle l'artiste reproduit les habitudes de vie de ses contemporains. La pratique constante des exercices corporels et les grands jeux périodiques obligent à se dévêtir pour faciliter le libre jeu des mouvements; puis la nudité pratique devient la nudité esthétique. La meilleure preuve de cette étroite dépendance entre l'art et la vie n'est-elle pas d'ailleurs dans le caractère général de l'art grec qui, à la belle époque surtout, reste simple, sobre et mesuré, comme il convient à un pays où les ressources sont modestes, les cités plus restreintes, la société plus harmonieusement constituée que chez les despotes d'Orient, qui disposent de hordes et de trésors pour satisfaire leurs colossales fantaisies.

Mais l'art grec ne devait pas rester toujours fidèle à

1. Le beau vernis noir des vases, à fini par envahir toute la surface, surtout parce qu'il en assurait l'imperméabilité. La couleur plus rouge des vases attiques donnait meilleur goût au vin. Si la céramique d'Athènes a évincé celle de Corinthe, c'est avant tout pour des raisons commerciales.

cette inspiration collective, qui le rendit capable d'exprimer les sentiments de la cité tout entière. En lui aussi, s'est manifestée l'inéluctable évolution qui, de l'art idéaliste, religieux et désintéressé, sinon anonyme, tend à faire un art réaliste, laïque et individualiste, incapable désormais de remplir sa mission populaire et nationale, mais devenu le privilège d'une élite. Les pages où M. Deonna en retrace la courbe, sont certainement les plus originales et les plus captivantes du livre. De ces vieilles choses mortes ,il sait faire jaillir une prodigieuse vie; parfois même on se croirait en pleine actualité, tant sont frappants les rapprochements qu'il sait faire.

Il raconte d'abord comment s'est formé l'idéal grec. On sait aujourd'hui qu'il n'est pas né tout d'un coup, par un « miracle » propre à la race hellénique. Il a fallu plusieurs siècles de lente élaboration pour parvenir à la perfection du v^e^ siècle. Ce n'est que le jour où il fut en pleine possession de sa technique, que l'art réalisa cet idéal, marqué par ce souci de l'abstraction et cette tendance au général, si conformes au caractère rationnel de la pensée hellénique. L'homme qu'on se plaît alors à représenter est le résultat d'une véritable élimination des caractères trop individuels. Le fameux profil hellénique n'est en réalité qu'une convention esthétique, qui tient le juste milieu entre le nez aquilin et le nez camus. C'est encore par souci d'abstraction, que l'expression est absente des visages, qui ne doivent refléter aucune passion et rester calmes, même dans les exercices les plus violents. Pour ne pas détruire l'harmonie du corps, la tête doit renoncer à attirer les regards par une trop grande intensité de pensée ou d'émotion.

L'idéal est alors incarné dans ces éphèbes vigoureux, en qui la maturité n'a pas encore diminué la beauté corporelle et qui, par le calme de leurs traits et la tranquille maîtrise de leur corps, manifestent le plus parfait équilibre entre la vie physique et la vie de l'esprit. Aussi l'enfant, qui compte si peu dans la société, n'apparaît-il presque jamais; quant au vieillard, sa décrépitude serait trop humiliante. Dans l'art comme dans la vie, le jeune athlète est roi.

Le paysage reste indéterminé; les défunts, quel que soit leur âge, conservent une jeunesse éternelle; quant à la mort, l'art du v^e^ siècle ne consent à la représenter que comme un rappel discret de la fragilité de l'existence,

sans rien de terrifiant, ni de macabre. Ne croirait-on pas qu'il s'agit des immatériels défunts du XIII^e^ siècle, ou des sereines évocations de Puvis ?

Cette sérénité a mis moins de temps pour disparaître que pour s'établir. Dès le IV^e^ *siècle*, sous l'influence de multiples causes, politiques et morales, le réalisme apparaît. Les moyens restent les mêmes, les artistes ne sont pas moins habiles, c'est l'esprit qui change. Le moment où apparaît la monarchie est aussi celui où l'artiste s'émancipe et renonce au noble service de la collectivité. Il va se mettre à la disposition du monarque pour le glorifier. C'est l'époque où l'art commence à se laïciser, à délaisser les dieux et la grandeur nationale pour multiplier les effigies d'Alexandre. Le caractère individuel si soigneusement éliminé jusqu'alors est au contraire de plus en plus recherché. La surhumaine impassibilité de Phidias fait place au sentimentalisme de Praxitèle et au pathétique de Scopas.

Puis au siècle suivant, quand la dissolution de l'empire d'Alexandre bouleverse le monde et abat les frontières, le réalisme triomphe. On demande à l'art de donner l'illusion de la vie; il y parvient en reproduisant sans restriction tous les aspects des passions. Douleur, haine, colère, volupté se lisent sur les visages, qui deviennent désormais la partie la plus importante du corps. Les sentiments plus doux inspirent aussi les artistes, qui aiment à sculpter des figures rêveuses, mélancoliques ou langoureuses, traduction littérale de la morbidesse alexandrine qui se manifeste alors en poésie. L'enfant s'impose aux artistes, comme aux littérateurs; ils ne craignent plus de représenter les visages flétris des vieillards, ni les cadavres sur les monuments funéraires plus fastueux. Chose inouïe, la mort elle-même est figurée, non plus par de gracieuses allégories, mais dans toute l'horreur du squelette. N'est-ce pas encore à notre moyen âge que la pensée se reporte, pour retrouver la même évolution?

Il faut reconnaître que cet hellénistique surabonde de vie. Comme la société cosmopolite qu'il reflète, il a touché à tous les aspects de l'activité humaine et parcouru toute la gamme des sentiments, mais il lui a manqué la mesure de l'époque classique pour éviter l'emphase et le mauvais goût. Et surtout il s'est épuisé à vouloir créer sans relâche. C'est pourquoi, vers le premier siècle, on

le voit, par une nécessité que nous subissons aussi, se retourner vers le passé, pour copier ou combiner les créations antérieures. Epoque de vie ralentie, où les littérateurs eux-mêmes se piquent d'archaïsme, parce que l'imagination faiblit. Cet avènement général de l'érudition marque la fin de l'évolution; mais si la Grèce a cessé de produire, son influence ne fait que commencer.

En terminant, M. Deonna recherche le secret de ce rayonnement universel. Pourquoi le monde a-t-il subi l'ascendant de la beauté grecque? Pourquoi *seuls* les Grecs, partout où ils sont parvenus, ont-ils réussi à modifier les traditions séculaires? Pourquoi *seuls* aussi ont-ils pénétré partout? C'est la preuve évidente que l'art grec portait en lui quelque chose d'unique. Et c'est ainsi qu'il faut entendre la fameuse expression du « miracle grec ». On croyait autrefois que l'apparition de l'art grec avait été spontanée, qu'il s'était épanoui subitement, sans avoir connu les tâtonnements de l'enfance. Nous savons aujourd'hui tout ce qu'il doit à la civilisation égéenne, à l'Egypte et à l'Orient; il n'y a donc pas eu de miracle, au début.

Mais il reste à expliquer pourquoi *seuls* les Grecs ont réussi si vite à dépasser leurs modèles, à perfectionner la technique et à réaliser leur idéal; pourquoi, malgré leur petit nombre et la faiblesse de leur pays, ils ont su imposer leurs conceptions artistiques; pourquoi, en un mot, sur ce maigre sol athénien, a jailli si longtemps et chez tant d'artistes l'étincelle sacrée. Et c'est bien en cela qu'est le miracle.

*
* *

Le livre que M. Louis Bréhier vient d'écrire sur l'*Art byzantin*[1] témoigne à la fois du progrès des études byzantines et de la fragilité de nos jugements en matière artistique. Il n'y a pas si longtemps encore que l'art byzantin était regardé comme le type même de l'art routinier et artificiel, figé depuis ses origines dans d'immuables formules, qu'il n'avait même pas eu le mérite d'inventer et qu'il se bornait à recopier servilement. Or, les récentes recherches, dues en partie aux savants français, ont révisé ce jugement par trop simpliste. Même en faisant la part de l'inévitable admiration des archéologues

1. 1 vol. in-8° H. Laurens, éditeur.

pour l'objet de leurs études, il faut reconnaître que l'art byzantin sort réhabilité de leur vaste enquête.

M. Bréhier l'a résumée en moins de deux cents pages, mais avec une précision et une sûreté qui font de ce léger volume une précieuse initiation à cet art si peu connu, une évocation complète où l'histoire et la technique sont également abordées. Le livre se termine par un répertoire, où M. Bréhier a eu l'heureuse idée de rappeler les dates essentielles de l'histoire de l'art byzantin, les principales phases de son évolution, les grands centres où il s'est épanoui et où subsistent encore ses fastueux édifices, les musées et les collections qui abritent ses miniatures, ses étoffes et ses ivoires, et enfin la liste de ses principaux artistes connus.

La partie la plus neuve et la plus importante est celle qui touche aux origines et au rayonnement de l'art byzantin. Sur ces deux points capitaux, qui n'ont cessé de diviser les archéologues, M. Bréhier a pris position de la façon la plus nette et la plus satisfaisante. Voici le résumé de ses conclusions.

L'art qui a inspiré les monuments de Constantinople et de Salonique, de Ravenne et parfois de Venise, des Balkans et de la Russie, n'est pas une création spontanée des rives du Bosphore. Il provient de l'apport combiné de la Grèce, de l'Asie et de Rome. La Corne d'or était toute désignée, par sa situation, au contact de deux mondes, pour être le creuset où devait s'élaborer cette combinaison. Au moment où Constantin s'y installe, pour faire de l'antique Byzance une seconde Rome, avec des forums, des portiques et des basiliques, les vieilles traditions helléniques y étaient toujours vivaces. C'est le grec qu'on y parlait, la culture grecque qui dominait et les œuvres des artistes grecs qui peuplaient encore les places et les palais. Mais, à la même époque, le proche Orient, en pleine renaissance artistique, offre à l'Europe les somptueuses créations de ses architectes et de ses décorateurs. Qui va l'emporter, de l'esprit oriental qui n'admire que le surhumain, le colossal et le brillant, ou du vieil esprit hellénique qui ne vise qu'à la mesure, à la pureté des lignes et à la sobriété de la décoration?

Ni l'un ni l'autre n'a exclusivement dominé, car, malgré l'opposition de leurs principes, ils se sont unis pour produire, au service de Rome, l'art byzantin. L'Orient a fourni des procédés (la coupole, par exemple), des maté-

riaux inusités jusqu'alors et des motifs nouveaux; Rome des programmes et des plans; mais c'est le génie grec qui a su réaliser la synthèse de ces éléments disparates et imposer à l'art byzantin ses principaux caractères. Sa marque n'est pourtant pas aussi nette dans toutes les régions de l'empire qu'à Constantinople, aussi faut-il distinguer, au moins dans l'art religieux, deux courants artistiques.

Le premier, fidèle aux traditions helléniques, est tout pénétré d'idéalisme; il n'admet que les attitudes nobles et les gestes mesurés. Ses savantes compositions font les délices des hautes classes si méticuleusement hiérarchisées, nourries des lettres antiques et dédaigneuses de la « barbarie » asiatique. L'autre, plus accessible aux simples, et ardemment propagé par les moines, doit à la Syrie une puissance d'émotion, de pittoresque et de réalisme qu'on chercherait en vain dans les froides créations classiques.

Cet art populaire, développé en marge du grand art officiel, on l'a longtemps ignoré, et c'est sa découverte qui donne à l'histoire de l'art byzantin un intérêt imprévu, car elle est faite de la lutte de ces deux courants et de leurs alternatives de recul ou de prééminence.

Avant Justinien règne encore à Constantinople l'art cosmopolite qui est celui de toute l'Europe et qui tolère la juxtaposition des tendances les plus diverses. Ce n'est qu'à l'époque du célèbre basileus que se constitue réellement l'art byzantin, qui crée alors son chef-d'œuvre: Sainte-Sophie. A ce moment, la capitale rayonne sur tout l'empire et propage l'esprit hellénique dont elle s'inspire. Mais, avec la querelle des images, commence la décadence, qui laisse le champ libre aux influences orientales, car les moines, pour remplacer l'iconographie officielle supprimée par les iconoclastes, empruntent à la Syrie et à la Cappadoce des thèmes nouveaux. Sous la dynastie macédonienne, Constantinople retrouve tout son éclat et la tradition grecque reprend son cours. On voit surgir une nouvelle floraison de magnifiques églises, imitées en Sicile, en Italie et jusqu'en Russie. Mais l'art monastique, populaire et pathétique, n'en subsiste pas moins dans les provinces plus pauvres ou plus reculées; et à mesure que s'accroît l'influence du clergé régulier, les formules qu'il propose pénètrent peu à peu jusqu'à Constantinople. Aussi, quand à la veille de s'effondrer, l'em-

pire se reprend à revivre sous les Paléologues, l'art religieux était-il animé d'un esprit nouveau, où avaient enfin réussi à se fondre le pathétique de l'Orient et l'idéalisme de la Grèce.

C'est au moment de ce renouveau que s'abattit la catastrophe de 1453. Désormais relégué dans les misérables couvents tolérés par l'Islam, l'art byzantin allait connaître la stérilité et la routine qu'on lui a tant reprochées. Mais pendant plus de huit siècles il n'avait cessé de produire[1] et de se renouveler.

Reste la grave question de son influence. Sur ce point encore, M. Bréhier s'exprime nettement et déclare sans hésitation qu'on a beaucoup exagéré le rayonnement de l'art byzantin. En réalité, son influence n'a que très rarement dépassé les limites de l'empire, car deux écoles artistiques lui barraient la route : « celle de l'art occidental, déjà formé au moment où les croisades mirent l'Occident en contact plus intime avec Byzance, et celle de l'Orient, non seulement de l'Orient arabe, mais aussi de l'Orient chrétien qui, loin de se laisser entamer par l'art byzantin, n'a cessé, au contraire, d'exercer sur lui une action puissante ».

M. Bréhier est donc d'accord avec les archéologues qui se refusent à voir des influences byzantines dans l'art roman, qu'il s'agisse d'architecture ou de sculpture. Quant aux fameuses coupoles d'Aquitaine, celles de Saint-Front de Périgueux, de Saint-Pierre d'Angoulême, de Souillac et de Cahors, etc., qu'on ne manquera pas de lui objecter, il n'est pas moins affirmatif et les déclare autochtones. C'est l'opinion d'un spécialiste de l'archéologie du Sud-Ouest, M. Brutails (citée dans ma dernière Chronique) ; il est intéressant de la voir confirmée par un spécialiste de l'autre bord.

La seule région occidentale où ait pénétré l'art byzantin, c'est l'Italie, qui en conserve encore de magnifiques témoins. Encore faut-il remarquer que l'influence byzantine n'est pas uniquement celle de Constantinople et qu'il s'y mêle un puissant apport de l'art monastique syrien. Le reste de l'Occident n'a subi qu'une influence

1. M. Bréhier fait justement remarquer que « l'histoire de son développement a longtemps dérouté les archéologues, car il n'a connu ni enfance, ni archaïsme ; il n'a été que l'épanouissement de traditions déjà anciennes et il a affirmé sa maîtrise dès ses origines, en produisant l'un de ses pricipaux chefs-d'œuvre, l'église Sainte-Sophie ».

accessoire, transmise par les arts mineurs et qui n'a jamais dépassé de simples motifs de décoration[1].

En réalité, c'est dans les Balkans et en Russie qu'il faut chercher le véritable rayonnement de l'art byzantin. Les patriarches de Constantinople, qui ont converti ces régions, ont été aussi leurs initiateurs en matière artistique. Serbes, Bulgares, Roumains et Russes doivent à Byzance beaucoup de leurs églises et presque toutes leurs formules iconographiques[2]. L'art byzantin n'est donc en somme que l'art de l'église orthodoxe.

*
* *

C'est aussi l'art byzantin qui constitue l'essentiel de la monographie toute récente où M. Charles Diehl décrit *Constantinople*[3].

La vieille cité du Bosphore est l'une de ces villes sacrées, pour lesquelles voyageurs et artistes ont tremblé pendant la guerre. Jusqu'alors, en plus de sa situation incomparable, elle offrait l'attrait si rare d'un passé magnifique et d'une actualité pittoresque; en Europe, elle donnait l'illusion de l'Orient. Quelques années ont suffi pour lui enlever ce cachet poétique et répandre sur elle cette grise uniformité qui émane des villes modernes. M. Diehl a été témoin de cette lamentable dégradation et son livre commence par la peinture attristée de la Constantinople d'aujourd'hui. Tous ceux qui l'ont vue avant la guerre ou même au lendemain de la paix, seront d'accord avec lui pour regretter la « modernisation » imposée à la capitale déchue par un nationalisme intransigeant et « laïcisateur ».

Il est plus difficile d'effacer le passé magnifique de la ville de Justinien et de Soliman. Par un saisissant contraste, il semble s'imposer davantage à mesure que se

1. L'iconographie occidentale doit beaucoup à l'Orient, mais à la Syrie et non pas à Byzance. Dans un des chapitres les plus profonds de son dernier livre sur l'*art religieux du XII*e *en France*, M. Emile Mâle a décrit les principaux thèmes que nous devons à l'art syrien et expliqué comment ils nous sont parvenus. Cf. *Revue Apologétique* du 15 avril 1923.

2. Encore convient-il de faire là aussi des réserves, car les influences de l'Asie chrétienne se sont faites sentir, par le Caucase, en Russie et en Roumanie. Quant à la Serbie, en contact si étroit avec l'Occident, par l'Adriatique, elle offre avec notre art roman de telles analogies qu'il est difficile de ne pas conclure à une influence.

3. 1 vol. in-8°. H. Laurens, éditeur, 12 fr.

neutralise l'aspect de la ville moderne. C'est à ce passé si varié et si riche qu'est consacré presque tout le volume de M. Dielh; mais ne croyez pas qu'il s'agisse de froides dissections archéologiques ou de sèches énumérations de ruines. C'est l'avantage des monuments de Constantinople qu'on en puisse raconter l'histoire tourmentée et que, même des disparus, il soit facile d'évoquer les splendeurs, grâce aux scribes fidèles qui nous en ont conservé la description minutieuse. Aussi M. Dielh que toute une vie d'études byzantines a familiarisé avec le passé de la ville, a-t-il pu nous donner la description la plus vivante et la plus documentée des monuments encore debout et de précieuses reconstructions de ceux qui ne sont plus.

On a pu dire que dans la Constantinople chrétienne: « Dieu avait Sainte-Sophie, l'empereur le Palais Sacré, et le peuple l'hippodrome. » Seule, l'église se dresse encore entre la Corne d'Or et la Marmara. M. Dielh raconte la prodigieuse rapidité de sa contruction, d'après les récits enthousiastes des contemporains, qui comprirent qu'en elle venait de se réaliser une incomparable réussite. En cinq ans, deux architectes de génie, Anthémius de Tralles et Isidore de Milet, avaient élevé la prodigieuse coupole qui monte à 55 mètres et achevé l'immense édifice, dont la construction et la décoraton coûteraient aujourd'hui plus de trois milliards. Aussi s'explique-t-on le cri de Justinien le jour de l'inauguration: « Gloire à Dieu qui m'a jugé digne d'accomplir une telle œuvre! O Salomon, je t'ai vaincu! »; et l'acharnement des Byzantins à relever la frêle coupole, quand, par deux fois, elle s'écroula. Sa dernière reconstruction est à peine postérieure à Charlemagne; c'est l'époque où il n'y avait presque partout en France, que des églises de bois.

Avouons-le, Sainte-Sophie, telle qu'elle est depuis la domination turque, ne justifie plus cet enthousiasme. Alourdie par les énormes contreforts qui l'enserrent, badigeonnée d'une triste couleur et parquée dans une cour sordide, elle a perdu l'élégance de sa jeunesse. Quant à l'intérieur, malgré l'immense envergure de la coupole et la sveltesse de ses arcades, il reste à jamais défiguré par le badigeon et l'odieuse pouillerie de l'Islam. Pour évoquer la splendeur primitive et rallumer les célèbres mosaïques, il faut un rare effort d'imagination.

A côté de Sainte-Sophie, les autres vestiges de Byzan-

ce pâlissent. Les plus émouvants sont ces petites églises de tout âge qui, bâties du Ve au XIVe siècle, offrent toutes les diversités de l'architecture et de la décoration byzantine. Aujourd'hui captives entre leurs minarets, elles portent, comme les plus authentiques mosquées, les stigmates de l'incurie orientale. Près des vieux murs de Théodose, jalonnés de tours, qui escaladent encore les collines, se cache la plus remarquable, l'ancienne église du Christ de Chora, bâtie au XIIe siècle, puis décorée au début du XIVe siècle de mosaïques, qui sont peut-être les plus belles de tout l'art byzantin. Par un hasard inexplicable, car l'église est elle aussi devenue mosquée, les mosaïques n'ont pas été voilées par le traditionnel badigeon. C'est un spectacle inoubliable que de découvrir des figures aussi vivantes et des corps aussi souples dans une œuvre byzantine et, par dessus tout, la Vierge admirable qui, dès l'entrée, vous accueille par un sourire d'une inexprimable douceur.

Les monuments de Stamboul n'ont pas la variété des restes de Byzance. Ce sont invariablement des mosquées dont l'architecture dérive presque toujours de Sainte-Sophie, car Byzance aussi sut s'imposer à ses vainqueurs.

Le véritable charme des mosquées innombrables qui s'élevèrent du XVe au XVIIIe siècle réside dans leur décoration, presque toujours inspirée de l'art persan ou de l'art arabe de Syrie ou d'Egypte. Par le doux chatoiement de leurs vieilles faïences, l'éclat de leurs vitraux et les dentelures de leurs hautes portes, les plus célèbres, la mosquée de Soliman (XVIe *siècle*), celle d'Achmet (XVIIe siècle) et celle d'Yeni-Validé, offrent, à l'intérieur, un prestigieux spectacle.

Quant au décor classique qui enchante les touristes, aux grands cimetières ombreux semés de stèles blanches et aux rives fameuses du Bosphore, M. Dielh en a donné la juste description, car en marge de leur authentique beauté, il n'a pas manqué de noter la décrépitude et la vulgarité qui souvent les altèrent.

*
* *

Dans la même collection, M. Pierre Champion commence l'histoire des villes anciennes du Maroc. Le pre-

mier volume s'intitule *Tanger, Fès et Meknès*[1], mais comprend aussi Volubilis et Moulay Idris; un autre sera consacré à Rabat et Marrakech.

Même après Loti, Chevrillon et les frères Tharaud, on peut écrire sur le Maroc, car il reste à raconter l'histoire des monuments que les littérateurs et les peintres ont si passionnément évoqués. Laissant donc aux uns les images pittoresques et aux autres le domaine mystérieux de l'âme maugrébine, M. Pierre Champion a voulu surtout faire œuvre d'historien, même de chartiste, serais-je tenté de dire, si je ne craignais de jeter, sur un livre de la lecture la plus captivante, un soupçon de sécheresse rébarbative. Ces villes, qu'il connaît presque dans leurs derniers réduits, pour les avoir bien souvent parcourues, il sait aussi le détail de leur histoire tourmentée. Comme Constantinople, les vieilles villes du Maroc ont inspiré une vaste littérature indigène et, au cours des âges, bien des récits de pèlerins, d'explorateurs et même de diplomates, car jamais les sultans ne cessèrent d'être en rapport avec l'Europe. Il est possible, pour bien des monuments, de remonter aux origines, de démêler les influences et parfois de nommer les artisans. C'est donc mieux qu'une description que M. P. Champion nous donne, c'est la jeunesse et la vie qu'il fait rentrer dans ces monuments séculaires; et comme une individualité véritable, une figure personnelle, qu'il parvient à leur restituer.

L'art du Maroc ne doit presque rien à l'Orient; il vient de l'Andalousie, dont les architectes étaient célèbres chez tous les musulmans d'Afrique. Jusqu'au XVI[e] siècle, c'est à eux que le Maroc a demandé des formules. Ses plus belles tours sont sœurs de la Giralda de Séville et ses médersas reproduisent les motifs de l'Alcazar ou de l'Alhambra. Mais il a su leur imprimer un cachet personnel et les modifier suivant les exigences et les matériaux du pays. Plus que l'Espagne, le Maroc a fait appel au bois: à ce cèdre de l'Atlas, incorruptible et parfumé, qui constitue encore tant de linteaux sculptés, de frises délicates et d'auvents autrefois peints. Ses monuments sont en général plus robustes et plus sobres que les créations raffinées de l'Andalousie. Comme partout enfin, la tradition artistique s'est modifiée, quoique plus lentement:

1. 1 vol. in-8° H. Laurens, éditeur, 12 fr.

« Robuste à l'époque des grands chocs de la croisade musulmane, elle s'amenuise au XIV^e^ siècle, se pare de grâce brillante au XIV^e^; au XVII^e^, elle s'achemine vers l'éclat, l'effet, et vers le mauvais goût à la fin du siècle dernier. »

En marge de l'art pratiqué dans les villes, les nomades, les campagnards berbères ont peu à peu créé, suivant leurs maigres besoins, une tradition originale qui s'est manifestée par le curieux travail de la laine et du cuir. Elle se perpétue sous nos yeux, dans le bled, et surtout dans les ateliers que le maréchal Lyautey s'est empressé de créer, pour la rattacher davantage aux modèles anciens et la protéger contre le mercantilisme européen.

Dès son arrivée, le maréchal a compris la nécessité de maintenir et de sauvegarder cette double survivance artistique. Tout en pacifiant le pays, il a réussi à appliquer le plus intelligent programme de conservation des monuments et des sites. Pour ne pas retomber dans le vandalisme qui a défiguré tant de vieilles villes algériennes, les villes modernes ont dû s'installer à côté des cités anciennes; les monuments et les paysages artistiques ont été promptement classés, puis restaurés par les ouvriers indigènes. Ce ne sera pas un de ses moindres titres à la reconnaissance des voyageurs et des artistes, que d'avoir si vite transformé le Maroc, en respectant les traditions et les témoins de son passé.

***

M. A. Broquelet a fait pour *Nos Châteaux*[1] le même travail que pour nos églises et nos abbayes. Il nous donne sur les principaux châteaux de France de courtes notices, presque toujours illustrées et classées par ordre alphabétique. On trouvera donc dans son nouveau recueil, plutôt que leur description, confiée à l'image, les faits saillants de l'histoire de nos vieux châteaux. Beaucoup de ces récits sont intéressants et peu connus, quelques-uns superflus, et d'autres inutiles, pour ne pas dire plus, car ils risquent d'accréditer ou de perpétuer de douteuses légendes. La même remarque peut s'appliquer à l'important Avant-propos qui, à défaut de classement chronologique ou régional, constitue l'unité du livre. L'his-

1. 1 vol. in-8°. Garnier frères, éditeurs, 15 fr.

toire y tient plus de place que l'archéologie. On le regrettera, car il serait intéressant de suivre, d'une façon plus nette, l'évolution du château féodal, par exemple; et aussi, parce qu'une étude technique n'aurait pas permis à M. Braquelet de parler avec autant d'assurance des oubliettes, pour ne citer que ce point. Peut-on enfin souhaiter que dans une prochaine édition, ne soient pas omis certains châteaux célèbres dans l'histoire religieuse ou littéraire: celui de Villandraut, qui appartint à Clément V et dont les magnifiques ruines sont une des curiosités du Bazadais, celui de Montaigne en Périgord, celui de La Brède, en Gironde, où vécut Montesquieu, et qui reste encore, grâce à ses descendants, tel qu'à l'époque du grand écrivain...

*
* *

En quelques pages colorées et vivantes, M. Jacques Langlade raconte l'histoire de cette froide *Abbaye de la Chaise-Dieu*[1], si longtemps délaissée dans ses montagnes, mais à qui l'automobile conduit des visiteurs chaque année plus nombreux. Ferveur et pauvreté au début, richesse puis relâchement, mise en « commende » et déclin, chute enfin à la Révolution — telle est la courbe de son histoire, qui ne se distinguerait pas de tant d'autres, si le monastère casadéen[2] n'avait eu l'honneur de donner un Pape à l'Eglise. Du jour où son ancien moine, Pierre Roger, fut élu pape sous le nom de Clément VI, l'abbaye se transforma complètement. Comme son prédécesseur Clément V, qui n'oublia jamais son Aquitaine et voulut y reposer après sa mort, le nouveau pape resta fidèlement attaché au pays natal et décida d'y préparer son tombeau. C'est pour cela qu'il fit rebâtir l'église de l'abbaye, plus vaste et plus belle. Son neveu, Grégoire XI, la termina. C'est à ces deux papes que la Chaise-Dieu doit son étrange aspect, car elle porte en elle la marque du Nord et celle du Midi: les voûtes ogivales et les larges nefs à hauteur égale. M .Langlade y voit « une inspiration venaissine »; n'est-il pas plus simple d'y reconnaître la formule habituelle de presque tous

1. 1 petit volume in-8°, collection *Les Visites d'Art*. H. Laurens, éditeur, 3 fr.
2. On sait que Chaise-Dieu n'est que la transposition du latin *Casa Dei*.

les architectes méridionaux, en particulier de ceux du Poitou ?

Sans l'avoir préservée du pillage, son isolement lui a valu de conserver encore une bonne partie de sa décoration et de son mobilier. Un beau jubé la divise en deux parties, où tout semble s'opposer. D'un côté, c'est la nécropole, avec ses nombreuses dalles funéraires, quelques uns de ses riches tombeaux, imposants malgré leurs mutilations[1], et par dessus tout sa célèbre Danse macabre, si naturelle dans une église vouée aux morts; de l'autre, c'est le chœur des moines, dont les riches stalles et les fraîches tapisseries sont comme le rappel de la vie dans cette triste nef.

M. Langlade a sommairement décrit toutes ces merveilles. Les visiteurs lui sauront gré d'avoir réussi à mettre tant de choses dans un si mince volume et de ne pas en avoir banni toute impression et tout jugement personnels. Mais il nous doit d'écrire, sur le même sujet, une plus importante monographie.

*
* *

C'est à M. Louis Flandrin qu'a été confié le soin d'écrire le *Saint Paul*[2], de la collection « l'Art et les Saints ». Il s'agissait de résumer en soixante pages la vie si pleine du grand apôtre et de définir le caractère de son apostolat, puis de montrer son influence sur les artistes. La plaquette de M. L. Flandrin remplit parfaitement ce double but. L'écrivain a retracé d'une plume respectueuse et sûre les grands traits de la vie de saint Paul. Suivant de près le texte sacré, il s'est borné à le compléter par des transitions ou de courtes explications destinées à en faire saisir toute la portée. Parmi les représentations de toute sorte, qui perpétuent l'iconographie traditionnelle de l'Apôtre (longue barbe, front chauve, livre et épée), il

1. Clément VI, qui fut le bienfaiteur de nombreux membres de sa famille, voulut que son tombeau fut entouré de ses parents. Aussi 44 personnages ecclésiastiques et laïques, presque tous Limousins comme lui, étaient-ils rangés autour de lui, comme les « pleurants » des tombeaux bourguignons. Il n'en reste aucun, depuis le pillage de 1562. Seule la statue blanche du pape repose encore sur un vaste tombeau de marbre noir, au milieu du chœur. C'est à peu près dans le même état que se voit, dans la charmante église girondine d'Uzeste, le tombeau de Clément V.

2. 1 vol. in-8°. H. Laurens, éditeur, 3 fr.

a choisi les plus caractéristiques et, en général, les plus belles. Presque tous les artistes se sont inspirés, comme il est naturel, des deux scènes capitales : le chemin de Damas[1] et le martyre. M. Flandrin a souligné chaque tableau d'un bref commentaire, parfois d'un simple mot, qui suffit à éveiller le jugement et à donner à l'œuvre toute sa valeur. Son livre est l'un des mieux réussis de cette jolie collection.

*
* *

On m'a demandé une biographie de *Rembrandt*. Je signale bien volontiers celle qu'a donnée M. A.-C. Coppier, dans la collection « Art et Esthétique »[2]. Elle est conçue d'après l'excellente méthode qui consiste à ne pas séparer l'œuvre de la vie, mais à les rattacher étroitement l'une à l'autre, comme dans la réalité. Pour exposer l'œuvre diverse du maître d'Amsterdam, M. Coppier a donc suivi le cours agité de sa vie. Une longue intimité avec ses toiles et surtout avec ses innombrables gravures, lui a donné de cette âme inquiète et douloureuse une profonde connaissance. Il nous fait assister à ses débuts, à la fondation de son foyer si tôt ravagé, à ses deuils et à ses reprises de vie; en même temps qu'il nous montre sur la cimaise ses tableaux, qui reçurent des contemporains un accueil inégal. Ces œuvres, si difficiles à pleinement comprendre quand on les isole de sa vie, nous éclairent à leur tour sur ses préoccupations journalières, ses spéculations malheureuses, son initiation aux mystères de la cabale et les aspects étranges de sa vie morale.

Le Rembrandt ainsi représenté, ce n'est plus le surhomme isolé, le géant malheureux et toujours incompris qu'on s'est trop souvent imaginé. Comme Balzac — cet autre forçat de génie — Rembrandt a connu nos misères les plus banales et nos souffrances habituelles. Ce grand novateur n'a pas vécu autrement que ses con-

1. Bien que dans le texte rien ne porte que Paul allant à Damas fût à cheval, tous les artistes, depuis le Moyen Age, le représentent désarçonné sur la route. Ils n'imaginaient pas qu'un voyageur aussi distingué pût aller autrement que monté. C'est aussi parce qu'on le regardait comme une personne de qualité, qu'on a souvent, au Moyen Age, remplacé l'épée (pourtant instrument de son supplice) par une lance, symbole du chevalier que Saint Paul devait être !

2. 1 vol. in-8°. Alcan, éditeur, 6 fr.

temporains. C'est le mérite de M. Coppier de lui avoir restitué sa véritable physionomie, de la façon la plus simple, la plus discrètement émue, et la plus érudite.

*
* *

La librairie Auguste Picard publie la troisième partie de l'*Architecture religieuse* de M. Camille Enlart. C'est une *Table alphabétique et analytique des matières*[1], dressée par M. Rémy Delauney. Elle se divise en trois parties : une table analytique et alphabétique des matières, un répertoire alphabétique et analytique des localités et des monuments, enfin un erratum. Il est inutile d'insister sur l'intérêt pratique d'un tel ouvrage et sur la somme de travail qu'il a coûté. Remercions M. Delauney de nous éviter de fastidieuses recherches et de mettre ainsi à notre disposition les innombrables renseignements que contiennent les volumes désormais classiques de M. Enlart.

François PINARDEL.

1. 1 vol. grand in-8°. A. Picard, 15 fr.

Mgr GRENTE, Évêque du Mans

UNE

Mission dans le Levant

Récit de la Mission confiée par le Gouvernement de la République à S. E. le Cardinal DUBOIS, Archevêque de Rouen, aujourd'hui :: Archevêque de Paris. ::

1 vol. in-cavalier (VI. 350 p.), illustré de 11 gravures. 10 francs, *franco* 11 francs.

Gabriel BEAUCHESNE, 117, Rue de Rennes, PARIS

Informations

I. — Réponses à notre enquête

Faisons plus de propagande

Nos publications devraient être répandues à profusion, dans toutes les familles. Les « modérés » ne sont pas assez propagandistes ! S'ils ne le sont pas par eux-mêmes, au moins devraient-ils offrir des sommes considérables pour que nos écrits, éclairant le peuple et l'aidant à mieux comprendre la société, pénètrent partout.

Sans doute, le mot des Anciens, « Du pain et des jeux », est et sera toujours vrai ; mais le peuple de nos jours, s'il aime le plaisir, lit aussi, et il lit beaucoup. Il ne dédaigne pas de voir si les idées dont il est pénétré sont partagées par autrui et comment même elles sont combattues. Mais d'un autre côté, le respect humain ne lui permet pas d'acheter certaines feuilles publiques qu'il considère comme ses adversaires nées et payées pour l'asservir. On le lui a dit ! Ne sont-elles pas aristocratiques, très intellectuelles ou trop religieuses ! Et pourtant il faut combattre la propagande incessante et intensive des doctrines socialistes et communistes dans les masses ouvrières. Cette propagande, par le journal, la brochure, les réunions, les clubs clandestins, transforme notre démocratie en une vraie démagogie, fanatise des esprits incultes et les prédispose, par une jalousie habilement surexcitée, à une haine qui, à un moment donné, fera de ces hommes des monstres, plus ou moins inconscients, de barbare cruauté.

Une exposition simple et calme

Quelle que soit la mobilité d'esprit, « ondoyant et divers » de nos contemporains, et parce que le problème religieux est mêlé à tout, l'apologétique a pour premier office de présenter nettement aux foules le dépôt divin de la foi, dans une exposition simple, respectueuse des limites du mystère, des faiblesses natives et des préventions irresponsables de la raison humaine. Il y a inconvenance et danger d'insuccès de recourir aux artifices de la sagesse étrangère, de prendre le ton et le style du romantisme, de faire soupçonner que l'orateur ou l'écrivain recherchent moins la vérité que l'applaudissement.

Puisque l'esprit humain tourne, à son insu, dans un cercle bien restreint, et que le cœur est agité par des passions qui se rencontrent dans tous les temps, n'est-il pas bon d'éviter les prismes éblouissants qui flattent et ne communiquent pas la lumière vivifiante?

Une exposition libérée de toute exagération qu'inspirent le mysticisme et le naturalisme, d'une étendue que fixent les vues de Dieu et le salut des âmes, me paraît correspondre aux courants intellectuels de notre temps. Montrer le temple de la foi, son origine, sa solidité, ses richesses indispensables au bonheur des individus, des familles et des peuples, sans s'attarder aux vaines disputes sur des points accessoires ou libres qui provoquent souvent un déluge de mots dans un désert d'idées, voilà le premier biais sous lequel, à mon humble avis, il est bon de présenter à nos contemporains la vérité religieuse. Ne consacrons qu'un effort limité à répondre aux clameurs de l'impiété. Gardons-nous aussi de ses aveux favorables: le Christ imposait silence aux démons qui proclamaient sa divinité. Toutefois, ménageons les personnes: si l'erreur et le vice méritent une haine profonde, les personnes ont droit à toutes les délicatesses de notre charité. La miséricorde qui s'exerce sur les misères spirituelles est plus nécessaire et plus digne que celle qui s'applique à soulager les détresses corporelles.

Science et foi

Pour ce qui est de la lutte entre la science et la foi, l'Apologétique a le devoir de définir l'inanité du combat, son impossibilité logique, les faits historiques qui la confirment. La science moderne, si fière de ses découvertes, revendique l'étude de ses matières et les voies du progrès matériel. Réjouissons-nous de ses succès, respectons les limites de son beau domaine. Le domaine de la foi est plus beau, plus important et d'une éternelle durée. C'est là qu'est conservé et cultivé avec soin dans son intégrité tout l'ordre moral naturel, qui s'alimentent d'une manière supérieure et surnaturelle l'intelligence, le cœur et toute l'existence de l'homme. Il faut montrer comment aucune nuée sérieuse ne peut se lever entre la science et la foi, aucun vent d'opposition ne peut arrêter leur féconde activité. Les luttes présentes ou passées sont le fait exclusif de l'ignorance, de l'orgueil et des autres passions humaines. La foi n'a jamais cessé

d'aider puissamment les vrais savants dans leurs découvertes admirables en histoire, en philosophie, en organisation des forces et des richesses de la nature, les politiques les plus éclairés, à proposer les lois les plus justes et les plus favorables au bien des peuples.

II. — Actualités et Documents

Notre Ambassade au Vatican[1]

Alerte et documenté, ce plaidoyer pour la France sera très vite entre toutes les mains. Par des faits et des témoignages précis, mordant par endroits, mais toujours courtois pour les personnes, l'auteur montre que le maintien de notre ambassade au Vatican est moins une question d'importance confessionnelle que d'importance nationale.

Notre honneur est engagé à ne pas reprendre une parole donnée il y a quatre ans, sans que soit intervenu depuis le moindre fait pouvant servir même de prétexte à rupture.

Notre intérêt plus encore réclame ce maintien. Aux motifs de haute politique intérieure, qui exigent impérieusement la paix religieuse entre tous les Français, s'ajoutent des raisons pressantes de politique extérieure. Au lieu des quatorze nations représentées officiellement en 1914 au Vatican, trente le sont aujourd'hui : l'Allemagne l'est deux fois, par Berlin et par la Bavière ; on pourrait même dire trois fois, puisque le représentant de Vienne, l'historien Pastor, est un Allemand. Voudrions-nous jouer la politique d'isolement, condamnée à Londres par M. Herriot ?

Répandre cette brochure, c'est faire pénétrer dans les esprits la lumière et dans les cœurs la paix.

Le communisme peint par lui-même

La France tout entière a tressailli à la révélation des menées bolchevistes et du travail de sape qui s'exerce dans la société, dans l'esprit des masses notamment.

1. Brochure de 32 pages, par Georges Guitton. — Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris. — Prix : unité, 0 fr. 50 ; les 10 : 4 fr. 75 ; le 100 : 45 fr. franco.

Rien ne dépeint mieux le communisme menaçant que l'exposé fait par lui-même dans la série de documents authentiques où se développent rigoureusement le programme du parti et la préparation minutieuse de l'armée révolutionnaire. Ces documents sont publiés, logiquement coordonnés, dans la brochure : « *Le communisme peint par lui-même* » (1 franc ; réduction par quantités).

En vente à la Fédération Nationale Catholique, 36, rue du Montparnasse, Paris (6e).

Ce qu'il faut savoir touchant les « Autorisations ».

Sur 753 congrégations que M. Combes déclarait avoir été autorisées (147 d'hommes, 606 de femmes), 456 déposèrent des demandes d'autorisation (61 d'hommes, 395 de femmes).

M. Combes fit instruire 60 demandes de congrégations d'hommes et 81 de femmes, réduites ensuite à 80. Il présenta *devant la Chambre* 54 des premières, en 5 groupes : 25 enseignantes, 28 prédicantes, 1 commerçante (les Chartreux), et les 80 de femmes, *enseignantes*.

A la demande du gouvernement et de sa commission, la Chambre les rejeta toutes, les 18, 24 et 26 mars et le 26 juin 1903.

Six autres demandes furent introduites *au Sénat*, toutes de congrégations d'hommes. La première, les Salésiens de Dom Bosco, fut rejetée le 4 juillet 1903. Les cinq autres n'ont jamais été discutées.

Bibliothèque religieuse pour les enfants de 12 à 15 ans

1° Histoire Sainte, Histoire de l'Eglise

Abbé Beurlier, *Histoire de l'Eglise pour catéchismes de persévérance et collèges*, non illustré. — Abbé Choiselat, *Catéchisme historique de l'Eglise catholique en France*, livre du maître, 6 fr. ; livre de l'élève, 0 fr. 70. — David et Lorette, *Histoire de l'Eglise*, pour catéchismes de persévérance, 7 fr. 50. — Deslandres, *Histoire de l'Eglise de France*, pour catéchismes de persévérance, illustré, 8 fr. 50. — B. Fatien et R. P. Synave, O. P., *Histoire ecclésiastique avec revision de l'Histoire sainte, vie de Jésus-Christ, liturgie*, in-12 de 590 p., illustré, 6 fr. 50. — Abbé Lesêtre, *L'Evangile, synthèse des quatre Evangiles*, 2 fr. — Id., *Histoire sainte illustrée*, 2 fr. — Abbé Sacotte, *Petite Histoire de l'Eglise*, 2 fr. 60.

— Abbé Louis Saltet, *Histoire sommaire de l'Eglise*, 5 fr. 50. — Une réunion de Professeurs, *Histoire de l'Eglise* 6 fr. — Id., *Histoire sainte, cours moyen*, 4 fr.

2° Méditations

R. P. Barbe, *Méditations intéressantes pour tous les âges de la vie*, nouvelle édition, 2 fr. 50. — Chanoine Beaudenom, *Méditations affectives et pratiques sur l'Evangile*, 4 volumes in-18, 11 fr. 50 l'ouvrage complet. — Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*, 6 fr. et au-dessus selon reliure. — Chanoine Chabot, *Paroles de Jésus, entretiens d'un quart d'heure pour les jeunes chrétiens de ce temps*, 6 fr. — Feige, *Méditations pour jeunes personnes*, 12 volumes in-18: *le Salut, la Piété, l'Humilité, l'Amour de Dieu, l'Amour du prochain, le Devoir, le Zèle, la Pénitence, la Belle vertu, la Bonté, la Force, Nos modèles*, 1 fr. 50 chaque volume se vendant séparément. — Id., *Sanctifions le moment présent*, trente méditations ou lectures, 3 fr. — D'Isné, *Courtes méditations pour la jeunesse*, 848 p., 8 fr. — Mgr de La Bouillerie, *Méditations eucharistiques, suivies de prières pour la messe et la communion, l'office du Saint-Sacrement*, 2 fr. 25. — A.-L. Masson, *Aux pieds du Maître, Méditations eucharistiques destinées à éviter la routine dans l'usage de la communion fréquente*, 3 fr. 50. — *De la Crèche au Calvaire*, méditations à l'usage de la jeunesse, d'après saint Bonaventure et saint Ignace, précédées d'une introduction par Mgr d'Hulst, in-16, 2 fr. 50. — *Le livre du petit séminariste* par l'auteur des *Paillettes d'or*, 1 fr. 75. — *Manuel du chrétien contenant les Psaumes, le Nouveau Testament, l'Imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, précédés de l'Ordinaire de la Messe, des Vêpres et des Complies*, prix suivant la reliure, 11 fr. et au-dessus. — *Préparation et actions de grâce pour la Sainte Communion selon la méthode de saint Ignace*, 0 fr. 40.

3° Formation a la piété et a la vie chrétienne

Beaudenom, *Pratique progressive de la confession et de la direction*, 2 volumes, 5 fr. 50 l'ouvrage complet. — Id., *Les sources de la piété*, in-18, 2 fr. 75. — Abbé Cocart, *Enfant, que feras-tu plus tard?* pour jeunes gens, 1 fr. — J. Guibert, *A l'entrée de la vie*, pour jeunes gens, 1 fr. 75. — Id. La piété, 2 fr. 25. — Id. Le caractère, 1 fr. 75. — Heinrich, *Le livre du jeune travailleur, Conseils pour la vie chrétienne*. Pour jeunes gens

de patronages, 1 fr. 90. — Lambert, *Jeunesse et vie chrétienne*, in-12, 3 fr. — Chanoine Millot, *Serai-je prêtre? Entretiens sur la vocation sacerdotale pour les enfants des catéchismes et des patronages et les élèves des petits séminaires*, in-32 de 320 p., 1 fr. 25. — Morice, *Jeunesse et idéal; Jeunesse et pureté*, 2 volumes, 3 fr. le volume. — R. P. Roucau, O. P., *Vos horizons*, pour jeunes filles de profession, de métier, de labeur, 2 volumes 8 fr. — Id., *Chemin d'ombre*, pour les plus grandes, 4 fr. — Texier, *La piété chez les jeunes*, 6 fr. — Abbé Vaudon, *Chemin de lumière*, pour jeunes filles de 15 ans, 3 volumes: *La vie surnaturelle; la vie de piété, les livres de piété*, 4 fr. le volume. — *Conseils de piété d'après Bossuet*, avec une préface de M. Alfred Nettement, n° 1215, broché 5 fr. 25, existe en diverses reliures. — *Memento de vie spirituelle*, dédié aux jeunes filles chrétiennes, in-18, 4 fr. broché, relié percaline, 5 fr. 75 et 6 fr. 75; en chagrin. 14 fr. — *La vie au pensionnat*, par l'auteur des *Paillettes d'or*, nouvelle édition, 4 fr. 50; relié percaline, 7 fr. 50. — *La vie après le pensionnat*, 4 parties, *La jeune fille et la famille; La jeune fille et la paroisse; La jeune fille et le monde; La jeune fille et l'avenir*, par l'auteur des *Paillettes d'or*, chaque volume broché, 4 fr. 50; relié percaline, 7 fr. 50.

4° Pratiques de piété: Messe, etc.

Chanoine Beaudenom, *Méthodes et formules pour entendre la messe*, 2 volumes in-18, 5 fr. 50 l'ouvrage complet. — Décrouille, *La messe expliquée*, 1 fr. 25. — Abbé I. Deyrieux, *Mois de Marie à l'usage des jeunes aspirants au sacerdoce*, in-18 de 342 pages, 6 fr. — Gondal, *Pour bien entendre la messe*. Prières de l'ordinaire, sens des cérémonies, idée du sacrifice, désir de la communion, in-32 de 308 p., 2 fr. 50. — R. P. Lefebvre, *Mois de Saint Joseph*, 3 fr. 50. — A.-L. Masson, *Le Maître est là et il t'appelle... Visites au Saint-Sacrement appropriées à différentes époques de l'année*, 3 fr. 50. — Petitalot, *Mois de Marie sur la vie de la Sainte Vierge*, 3 fr. 50. — Abbé P. Pinault, *Le livre des enfants de Marie*, contenant règlement, conseils et formulaires de prières, 429 p., 3 fr. 50. — Abbé Rouzic, *La Sainte Messe*, 2 fr. — Saint Alphonse de Liguori, *Visites au Saint Sacrement et à la Sainte Vierge*, 2 fr. — *Le livre de piété de la jeune fille au pensionnat et dans la famille*, in-18, de

450 p., 4 fr. 50 broché; existe en diverses reliures de 6 à 15 francs.

5° Divers livres d'Edification

Beaupin, *Pour être apôtre*, 5 fr. — Champly, *Avis au public, petits grains de philosophie à l'usage des jeunes filles*, in-12, 3 fr. — Henri Lasserre, *Episodes Miraculeux de Notre-Dame de Lourdes*, in-12, 7 fr. — Perrier, *La grande fleur de la vie des saints*, 14 volumes, 28 fr. — Chanoine Pracht, *Catéchisme des convenances religieuses*, in-16 de 336 p., 4 fr. — Abbé Rouzic, *La vocation*, 2 fr. — Id., *Se connaître: l'examen; Se perfectionner: l'idéal; Se vaincre, la lutte; Se dévouer, l'apostolat*, pour les plus grands, 2 fr. chaque volume. — Id., *La Sainte Communion*, 2 fr. — René Zeller, *La maison de Dieu*, illustré, 5 fr. — *Paillettes d'or, cueillette de petits conseils pour la sanctification et le bonheur de la vie*, 4 tomes à 4 fr., chaque tome se vend séparément; dernier paru: 18e série (recueil des années 1919-20-21), in-18, 1 fr. 50. — *Les petites fleurs, récits glanés dans la vie des Saints*, 2e série, in-16, 1 fr. — *Suivez-moi! histoires sur la vocation sacerdotale*. Préface du P. Delbrel, S. J., 112 p., 18 illustrations, 3 fr. 50.

Jean de Lardélec.

(*Revue des Lectures*, mars 1923.)

III. — Apologétique au jour le jour

Un évêque moderniste sur le siège épiscopal anglican de Birmingham

On fait beaucoup de bruit dans les pays de langue anglaise au sujet de la nomination du chanoine Barnes au siège épiscopal de Birmingham. Tandis qu'il était bénéficier de l'abbaye de Westminster (Londres), le dit chanoine s'était acquis une réputation mondiale par ses opinions modernistes d'extrême gauche et par ses fréquentes sorties sur le prétendu conflit entre la science et la religion. Il soutenait les idées les plus « avancées » et acceptait comme prouvés des faits que les savants eux-mêmes tenaient seulement pour des théories ou des hypothèses. Naguère à la conférence des moder-

nes *Churchmen's* tenue à Oxford, il a osé exprimer l'opinion que « le Pape sera probablement converti à l'évolution un peu après le milieu du siècle prochain », ce qui montre assez bien son attitude et ses tendances.

La nomination d'un tel théologien au siège épiscopal de Birmingham a donné lieu à beaucoup de commentaires dans l'Eglise anglicane et a soulevé une forte opposition. L'opposition est surtout venue du parti que dans l'Eglise d'Angleterre on appelle anglo-catholique et qui est favorable, d'ailleurs en posant ses propres conditions, à la réunion avec l'Eglise de Rome. A ce sujet, le chanoine Barnes a fait la déclaration suivante : « Des théories particulières à l'anglo-catholicisme on ne peut déduire un système raisonnable de foi et de pensée. L'empressement et le zèle des anglo-catholiques rend seulement plus pathétique le fait que leur système est hybride et a été produit par la peur dans l'ère de Victoria (bref by fear in the Victorian era). Ses fondateurs étaient effrayés par la théologie libérale... Dans le catholicisme latin, le paganisme sacramentaire des ancêtres de race méditerranéenne a reçu comme un placage le sentiment chrétien (In latin catholicism, the ancestral sacramental paganism of the Mediterranean races is veneered by christian sentiment). La tentative de le greffer sur l'Eglise anglaise n'a aucune chance de succès »

Ce langage permet de comprendre pourquoi les anglo-catholiques font opposition à l'évêque de Birmingham et on ne voit guère en quoi consiste le christianisme de ce dernier. Nous constatons également comment une partie de l'anglicanisme se décompose lentement sous l'influence du rationalisme.

D'après *The Catholic World*, novembre 1924. Voir aussi *The Month*, novembre 1924, p. 455-456.

L'aumônerie militaire catholique dans l'armée américaine au cours de la Grande Guerre[1]

Les aumôniers catholiques de l'armée américaine mobilisée pendant la Grande Guerre ont voulu avoir leur livre

1. *United States catholic Chaplains in the World War*, in-8, XXXVI-360 p. Ordinariate Army and Navy Chaplains, New-York City ; sans date (copyright, 1924).

d'or, comme tant d'autres organisations religieuses ou civiles engagées dans la mêlée. Mgr George J. Waring, aumônier pendant seize ans d'un escadron de cavalerie et durant la guerre vicaire général de l'évêque de l'armée, a condensé sous une forme simple et concise comme un télégramme la carrière de chaque aumônier.

En même temps, il a fourni sur l'organisation de l'aumônerie militaire des renseignements importants et d'ordre général que les historiens futurs de l'Eglise ne manqueront pas d'exploiter. Il nous apprend qu'au moment où l'armée américaine entra dans le conflit, le 6 avril 1917, elle ne comptait que 25 aumôniers catholiques, soit un contingent de 24 %. Ce nombre augmenta rapidement au fur et à mesure que nos alliés levèrent de nouvelles recrues. Le contingent des aumôniers catholiques s'éleva pour l'armée de terre jusqu'à 37,8 %; le 11 novembre 1918, au moment de l'armistice, ils étaient 1.023 en service actif; 500 autres étaient agréés et attendaient d'entrer en fonction. On trouvera dans l'ouvrage de Mgr Waring les états de service des premiers et le nom des autres.

Ce développement rapide de l'armée américaine amena une confusion considérable au point de vue canonique. Les aumôniers et les soldats se trouvaient dispersés aux Etats-Unis, sur mer, en Europe et formaient un immense diocèse sans chef auquel on pût exposer les difficultés multiples et toujours renaissantes. Pour remédier à cette situation. Sa Sainteté Benoît XV fit choix, le 24 novembre 1917, de Mgr Patrick J. Hayes, alors évêque auxiliaire et maintenant archevêque de New-York, et le nomma évêque de l'armée des Etats-Unis (*ordinarius Castrensis*, dans le tyle de la Curie romaine). L'élu se mit aussitôt à l'œuvre, divisa son immense diocèse en cinq vicariats, quatre pour les Etats-Unis, un pour les pays d'outre-mer, et plaça à la tête de chacun d'eux un vicaire général avec des attributions précises.

Cette organisation terminée, l'évêque aumônier visita les armées et les ports militaires des Etats-Unis; il allait entreprendre la visite des troupes d'outre-mer quand il fut arrêté par la maladie et la mort du cardinal Farley. Son chancelier eut la mission de le remplacer au milieu des troupes d'outre-mer et de le représenter à Rome auprès du Saint-Siège.

On peut juger de la grande œuvre accomplie par ce diocèse militaire, si l'on remarque l'immense territoire que celui-ci couvrait. Ce territoire, qui formait cinq vicariats, comprenait, avec les Etats-Unis, les Iles Philippines et Hawaï, l'Alaska, Panama, Porto-Rico, l'Irlande, l'Angleterre, la France, l'Italie, la Belgique, l'Allemagne et la Russie. En un mot, il embrassait les pays et les mers où étaient des soldats, des aumôniers, des médecins, des infirmiers et des infirmières de nationalité américaine et à la fois de religion catholique. Tout cela représentait une population d'un million environ; quant aux prêtres, ils étaient plus de 1.000.

Pendant la guerre et pendant la période de reconstruction qui a suivi immédiatement la signature de l'armistice, des milliers de soldats ou de marins ont été baptisés, des milliers ont été mariés; on a dû accorder des dispenses sans nombre. Or toutes ces affaires ont été soumises à l'Ordinaire de New-York, ou bien directement ou par l'intermédiaire des vicariats. On ne peut évaluer le chiffre des confessions et des communions qui ont été mentionnées dans les rapports mensuels présentés à l'Ordinaire.

Ce diocèse militaire, où l'on a si bien travaillé, existe encore.

Le vicariat d'outre-mer, devenu sans objet, a été supprimé; mais les autres fonctionnent et ont leur siège à Chicago, à la Nouvelle-Orléans et à San-Francisco.

Bibliographie

Lieutenant de vaisseau A. Ducos. — *Sous le Col bleu.* Eugène Conort, 1896-1916, éditions du « Livre du marin », 4, avenue de Bretueuil, Paris 7e. — 6e mille. Prix : 3 francs.

C'est l'histoire d'un simple marin, mousse à quinze ans, quartier-maître à dix-huit, mort à vingt. « Un pauvre ignorant » comme il s'appelait lui-même, mais un ignorant qui savait ce qu'il voulait et qui voulait grand. Exemplaire dans l'accomplissement de ses devoirs de marin, Conort l'était plus encore s'il est possible, dans sa pratique de la vie chrétienne. Il n'aspirait qu'à se dévouer de tout son pouvoir au service du prochain. Son exquise charité le portait à soulager toutes les misères qu'il rencontrait, physiques ou morales. Et Dieu sait à

quel degré il sût s'oublier pour faire du bien autour de lui. L'œuvre de Conort n'est pas terminée : ceux qui liront sa vie seront enthousiasmés par les prodiges de dévouement que la grâce peut susciter dans une âme simple. Notons que cette biographie a le grand mérite d'être très agréablement écrite et avec un souci constant de ne pas déformer la réalité.

Livres déposés aux bureaux de la Revue

Explication du sens de la messe en histoires, in-12 de 128 p., Paris, Librairie de la « Croisade », 11, rue Dupin, 1924, 3 fr. 50.

S. François de Sales, *Élévations, prières et pensées*, recueillies par M. l'abbé *Peyroux*, in-12 de 389 p., Paris, de Gigord, 1924, 7 fr. 50.

Harold M. Wiener, *Early Hebrew History*, in-12 de 120 p., Londres, Robert Scott, 1924, 5 fr.

P. Hilarin Felder, O. M. Cap., *Jesus-Christus*, Apologie seiner Messianität und Gottheit, II, *Die Beweise Jesu*, 2e éd., in-8° de 482 p., Paderborn, Schöningh, 1924, 9 mk.

Ph. Gobillot, *Un apôtre : A. Limagne*, L'éducateur, l'homme d'œuvres, l'aumônier militaire, in-8° de 509 p., Paris, de Gigord, 1924, 12 fr.

Mgr Lelong, *Catéchisme de la vie religieuse*, in-32 de 212 p., Paris, Téqui, 1924, 2 fr.

G. Janneau, *Au chevet de l'art moderne*, in-12 de 160 p., Paris, Alcan, 1924, 10 fr.

A.-C. Coppier, *Rembrandt*, in-12 de 200 p., Paris, Alcan, 1924, 6 fr.

Cardinal G. de Lai, *La Passion de Notre-Seigneur*, traduction autorisée, in-8° de 372 p., Paris, Bonne Presse, 1924, 7 fr.

J. Salsmans, s.j., *Droit et morale*, Déontologie juridique, in-8° de 238 p., Bruges, Beyaert (Paris, Giraudon), 1924, 11 fr.

Abbé P. Agnius, *Le Père Agnius*, missionnaire mandchou (1874-1900), in-8° de 162 p., Paris, Giraudon, 1924, 8 fr.

F. Trochu, *Sainte Philomène*, in-8° de 324 p., Paris et Lyon, Vitte, 1924, 10 fr.

Ch. Verdunoy, *Manuel d'Écriture Sainte*, t. II, Ancien Testament : Livres didactiques. Livres prophétiques, in-12 de 508 p., Dijon, Publications Lumière, 1925, 9 fr.

F. Neyen, *Vers l'appel divin à la vie religieuse*, A une jeune fille pieuse, in-32 de 56 p., Toulon, Imprimerie Sainte Jeanne-d'Arc, 1925.

Le catéchisme dans la Bible, in-16 de 112 p., Toulon, Imprimerie Sainte-Jeanne d'Arc, 1925.

Ed. Hugon, o.p., *Etudes sociales et psychologiques, ascétiques et mystiques*, in-16 de 178 p., Paris, Téqui, 1924, 5 fr.

R. Jeuné, *Une mystique dominicaine, La Vénérable Agnès de Langeac* (1602-1634), in-12 de 254 p., Paris, Téqui, 1924, 6 fr.

Jean Desgranges, *Catholicisme et Progrès* (Vingt ans de conférences contradictoires, 3e série), in-12 de 308 p., Paris, de Gigord, 1924, 3 fr. 50.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. Gle D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

REVUE APOLOGÉTIQUE

Offensive maçonnique et résistance catholique

Le lundi 15 septembre, au cours de son Assemblée Générale, le Convent du Grand Orient de France, où siégeaient les délégués des Loges de la Fédération, adoptait l'ordre du jour suivant :

« Les délégués de l'Association maçonnique du Grand Orient de France, réunis en Convent, se réjouissent du résultat des élections du 11 mai 1924 ;

Adressent aux forces démocratiques dont les efforts généreux ont condamné la politique du Bloc National leur profonde admiration pour leur fidélité à l'idéal laïque, démocratique et social ;

« Ils demandent aussi que les lois françaises soient strictement appliquées à l'ensemble de la Nation, donc aussi à l'Alsace et à la Lorraine ;

« La République doit être une et indivisible ;

« Toute faiblesse, tout atermoiement dans l'application intégrale du programme acclamé par les républicains seraient de nature à amoindrir la victoire du 11 mai et soulèveraient dans le pays de légitimes protestations ;

« Les délégués unis dans une même pensée de progrès social et de défense républicaine, adressent à M. Herriot l'expression de leur sympathie et de leur reconnaissance pour les éminents services qu'il a déjà rendus à la démocratie, aux républicains ennemis de toute équivoque, et l'engagent à persévérer plus que jamais dans cette voie, la seule à leurs yeux qui conduira la République vers la libération des esprits et la réconciliation des peuples. »[1]

Libération des esprits, réconciliation des peuples, républicains ennemis de toute équivoque, progrès so-

1. *La Croix* du 17 septembre 1924.

cial, défense républicaine... on a reconnu le langage ordinaire des motions de Congrès maçonniques. Ce sont aussi quelques-uns des traits sous lesquels on dépeint, entre Frères des Loges et Ateliers, le but final poursuivi pour un avenir de rêve[1] :

« La Société, mes Frères, est à un tournant dangereux, est en pleine gestation. La guerre, si elle a fait de nombreuses victimes, n'en est pas moins la matrice de laquelle sortira un monde nouveau. Il appartient à la Maçonnerie d'aider à l'éclosion de ce monde nouveau. Il appartient à la Maçonnerie de tâcher que ce nouveau monde, encore dans les Limbes, arrive au jour sans douleur. » (Discours, Bulletin Officiel, septembre 1920, p. 107.)

L'objet de ce rêve, la nature de ce monde nouveau ? Avec une ferveur mystique, on prédit : « Une grande organisation sociale universelle, au-dessus de tous les intérêts matériels, seulement unis par les grandes idées de Justice et de Fraternité ». (Convent, Grand Orient, 1923, p. 426.)

Et encore, dans le Convent de 1923, le Président de l'Assemblée générale du Grand Orient porte un toast :

« A la République française, fille de la maçonnerie française,

« A la République universelle de demain, fille de la Maçonnerie universelle. »

De ce grand œuvre mondial, le réalisateur désigné est le présent ministère Herriot, qui compte dans son sein 10 membres directement affiliés aux Loges ou à

1. Point n'est besoin de présenter aux lecteurs de la Revue la brochure de M. Michel : *La Dictature de la Franc-Maçonnerie sur la France. Documents.* (Editions Spes, 1924). C'est un recueil de textes sans Commentaires, extraits pour la première fois des pièces officielles ultra-secrètes de la Franc-Maçonnerie : Bulletin Officiel, Bulletin hebdomadaire, Comptes rendus des Convents ou autres Congrès de caractère et d'esprit maçonnique. On en trouvera plusieurs ici même cités en leur lieu. Ils ont été reconnus, peut-on dire, par M. François-Albert dans son Discours de Valence, lorsqu'il reprocha, sans rien démentir, au Général de Castelnau d'avoir adressé aux évêques des « *Fiches Noires* ». Voir aussi, à la même adresse : H. du Passage : *Le Secret des Loges.* Commentaires sur les Textes maçonniques. Excellente petit brochure à lire et à faire lire par qui veut se faire une idée des tendances actuelles de la maçonnerie et de la portée réelle des mesures prises par notre ministère, néfastes pour la France et la civilisation, autant que pour le catholicisme.

des Ligues fédérées (sorte de Tiers-Ordre strictement inspirés par la plus sévère orthodoxie), et qui est assuré, à la Chambre, du vote de 240 députés francs-maçons[1]. Ce ministère a toutes les sympathies de la Maçonnerie. Le Président de l'Assemblée de septembre, après constitution du bureau, a constaté que « l'horizon politique lui paraissait un peu plus éclairci que les années précédentes ».

« On doit sentir la Maçonnerie partout, on ne doit la découvrir nulle part », avait déclaré le Convent du Grand Orient de 1922. La Maçonnerie a donc fait les élections du 11 mai 1924. Elle a eu sa Chambre introuvable. Elle avait élaboré son programme. Elle l'a confié à M. Herriot, chef reconnu du Bloc des Gauches, qui l'a inséré docilement dans sa *Déclaration ministérielle* du 17 juin. Le lendemain, 18 juin, le *Quotidien*, sorte de journal officiel du Bloc des Gauches, par la plume de M. Pierre Bertrand, confirmait la consigne qui avait été donnée à M. Herriot et le louait de l'avoir exécutée. Citons :

« On attendait de lui la suppression de l'Ambassade du Vatican ;

« La suppression va sans nul délai se faire.

« On attendait l'amnistie ;

« Le projet est déjà deposé.

« On attendait la reconnaissance du droit des fonctionnaires de se constituer en syndicat ;

« Le droit est reconnu.

« On attendait la reprise des relations avec le gouvernement des Soviets. Elles vont reprendre.

« On attendait la suppression des décrets-lois ;

« Ils seront supprimés dès que la Chambre aura le loisir de se prononcer ;

« On attendait une modification de la loi électorale ;

1. Ne pas oublier que les votes de nos députés sont publics, et donc contrôlés de très près par les Loges et que, pour les pauvres FF .·. affiliés, donner ou non satisfaction à ceux qui ont fait leur fortune est une question de vie ou de mort politique. Comment veut-on que des hommes sans conviction, autre que celle de leurs intérêts immédiats, résistent à pareil danger?

« La modification est, dès maintenant, soumise au Parlement.

« Nous pourrions citer d'autres exemples. Ceux-ci suffisent.

« Jamais ministre n'a mis plus de soin à tenir sa parole. »

Aujourd'hui, après huit mois à peine de règne du ministère, M. Bertrand pourrait féliciter M. Herriot d'avoir tenu une large partie de ses engagements.

Il faut reconnaître que le programme maçonnique était immense, capable d'effrayer tout homme qui n'aurait pas eu pour lui une foi robuste et une majorité assurée... Qu'on parcoure la table des matières de la « *Dictature des Loges* ». Il y a de quoi se demander si l'on rêve... Il fallait pourtant sérier les tâches.

Dans la campagne électorale, l'effort porta sur ce qui devait être le plus funeste au Bloc National, sur la vie chère, sur les impôts, sur la partie économique. De la partie antireligieuse, il n'était à peu près pas question...

Les élections finies, avec le triomphe que l'on sait, on fit quelque chose pour les fonctionnaires qui avaient été les grands soutiens du Bloc des Gauches, et puis on aborda — ne pouvant pas leur donner les fameux 1.800 francs promis — la diversion traditionnelle, la guerre à la religion... Les pièces de choix devaient être la suppression de l'ambassade auprès du Vatican, la laïcisation intégrale des lois en Alsace et en Lorraine — spécialement la suppression de l'école confessionnelle... et enfin, et surtout, l'application exacte des lois aux Congrégations...

Les incidents de cette lutte sont présents à tous les esprits... depuis les premières offensives contre les Clarisses d'Alençon[1], jusqu'aux grandioses manifestations qui ont soulevé un peu partout les masses croyantes, — et même incroyantes, — mais tolérantes pour toutes convictions honnêtes.

1. Pourquoi vraiment s'en prendre à ces pauvres saintes femmes, qui n'ont jamais songé à conspirer... à moins que M. Herriot n'ait voulu rendre odieuse et impopulaire sa campagne militaire et soulever plus sûrement l'opinion publique.

On s'est réuni, on a protesté... Dans le feu des émotions populaires on a décidé de résister... Jusqu'où?.... Résister est-ce un droit? Est-ce un devoir? Et jusqu'où ce droit peut-il aller? Droit et devoir touchent-ils les Religieux eux-mêmes, ou seulement les laïques? Autant de questions qu'il est intéressant d'étudier au point de vue de la conscience.

Loin du tumulte et de l'excitation des meetings, toujours passionnés et peu propices aux réflexions raisonnées et raisonnables, disons que ce problème d'ordre moral se pose d'une manière fort simple dans les termes suivants : « Quels sont les droits et devoirs d'une conscience chrétienne, ou même simplement humaine, en présence de lois manifestement injustes? »

Demandons-le à deux Maîtres qu'on n'accusera pas de parti pris contre la politique ministérielle : à Thomas d'Aquin et Alphonse de Liguori. Ils nous fourniront les principes généraux et permanents, d'où le lecteur verra découler les applications au cas présent.

*
* *

Saint Thomas, dans sa 2a 2ae, consacre l'art. IV de la 69e question à résoudre ce problème : « Est-il permis à un condamné à mort de se défendre, s'il le peut?» — Et il répond : « Il ne le peut sans péché, s'il a été justement condamné à mort ; mais il le peut dans le cas d'une condamnation injuste.

« Un homme peut être condamné à mort de deux manières. D'abord, à juste titre. En ce cas, il n'est pas permis de se défendre. S'il résiste, le juge a un droit d'exécution. Donc le condamné soutient une lutte injuste, et de ce chef il pèche, sans doute possible.

« Mais par contre, la sentence de condamnation peut être injuste, et dès lors, elle peut être assimilée à la violence des voleurs à main armée, selon ces paroles d'Ezéchiel, ch. XXII, v. 27 : « Ses chefs sont au milieu (de Jérusalem) comme des loups qui déchirent leur proie, répandant le sang, perdant des âmes pour faire des gains. »[1]

1. Un parallèle s'institue tout seul entre ces chefs et les exécu-

« Dès lors, de même qu'il est permis de résister aux brigands, ainsi est-il permis de résister aux chefs criminels, — sauf peut-être pour éviter un scandale, si on craignait, à cette occasion, quelque grave perturbation. »

La loi est-elle injuste, dans le cas des Congrégations en France, à l'heure présente? Nul n'ignore l'unanimité avec laquelle les meilleurs juges se sont prononcés[1]. N'y insistons pas davantage.

La *mise hors du droit commun*, en matière d'association et d'enseignement, a-t-elle du moins pour elle cette excuse d'avoir été faite selon une *procédure légale?* Pas davantage.

On ne dépouille personne d'un droit naturel sans une raison grave et sans un jugement régulier. Or qu'a-t-on fait? Si, parmi les Congréganistes, il était des individus coupables, on pouvait les déclarer déchus de leurs droits civiques, après avoir établi le délit caractérisé... tout comme on a déclaré déchus de leur droit d'enseigner un certain nombre de maîtres laïques, convaincus de communisme. Mais, pour quelques individus isolés, on n'a pas le droit de condamner un corps entier, comme, à cause de quelques mau-

teurs des lois récentes, qu'il s'agisse des « biens congréganistes liquidés » (rappeler ici le fameux milliard des Congrégations, qui devait fonder la *Caisse des Retraites Ouvrières*) ou des Congréganistes eux-mêmes, souffrant — qui dira combien ? — et mourant dans leur exil; — ou des âmes d'enfants élevées contre la liberté de conscience des parents...

Quant aux « gains » dont parle le Prophète, on n'a pas oublié les multiples scandales de la liquidation.

1. Citons seulement l'un d'entre nos pasteurs, vénérable pour son caractère encore plus que pour son âge. Mgr de Ligonnès, évêque de Rodez, fait lire, en son nom, par le Ch. Pailhol, dans une séance de l'*Union catholique*, le dimanche 31 août, la Déclaration suivante :

« Nos religieux et nos religieuses ne se laisseront pas faire. Ils ne reprendront pas le chemin de l'exil sur une simple menace de leurs persécuteurs. Ils résisteront, — nous leur en donnons l'ordre, qui confirme leurs désirs, — dans leurs maisons qui sont leur bien. Nos évêques, leurs vicaires généraux seront avec ces ouvriers et ces ouvrières de la prière et de la charité. Pour les atteindre, on devra passer sur nos corps; et j'en suis sûr, nos évêques et nous-mêmes ne serons pas seuls à défendre ainsi nos religieux et nos religieuses. Des milliers de catholiques de nos Causses, de nos vallées, de notre Ségala et de notre Montagne, tiendront à honneur de faire un rempart inexpugnable aux meilleurs de leurs frères et de leurs sœurs. »

vais maîtres, on n'a pas révoqué tout le corps universitaire.

Sont-ce les Congrégations elles-mêmes, prises en bloc, que l'on veut condamner? Qu'on précise les accusations, qu'on prouve les délits, qu'on les juge au grand jour de l'opinion publique et au point de vue du droit naturel; mais qu'on ne se contente plus de faire des procès de tendance philosophique ou religieuse. Qu'on ne les soumette pas à un tribunal qui n'en est pas un, à un Parlement qui est un corps politique et où siègent des adversaires résolus. Qu'on ne fasse plus des lois d'exception, au détriment des droits naturels les plus inviolables.

Après les récents événements, personne ne croit plus aux prétextes désuets, invoqués jusqu'ici, ni au *perinde ac cadaver* (ne devrait-on pas au contraire l'invoquer contre la Congrégation maçonnique, ainsi que nous l'avons vu plus haut?); ni aux dangers courus par la République, ni à une Internationale noire, qui recevrait ses mots d'ordre de l'étranger contre la Patrie; ni aux divisions des classes qui créeraient deux Frances...

Tout le monde sait que le danger, pour la société française, n'est pas à Rome, mais à Moscou, et que, si l'organisme social court des dangers, ce n'est pas du côté des catholiques, mais bien plutôt des communistes, des collectivistes, ou d'un radicalisme aveuglé par la haine. C'est dans les Loges surtout, où s'élaborent des plans politiques, où se nouent et se manœuvrent les fils puissants des intrigues secrètes, dangereuses pour la religion, plus dangereuses encore pour le pays et pour la société.

Si donc de telles lois sont nulles de plein droit, quel recours a-t-on contre elles?

Aux Etats-Unis, pays de liberté organisée, ce recours existe. La Constitution Fédérale, tout en reconnaissant les droits de chaque Etat particulier, exige cependant « que toute loi soit en accord avec certains principes fondamentaux de justice et d'égalité politique, reconnus comme inhérents à la conception mo-

derne de la liberté »[1]. M. Guthrie cite le cas de 22 Etats où une législation contraire à la liberté avait été introduite par les Parlements particuliers et fut déclarée nulle par la Cour Suprême, sur appel de citoyens qui se jugeaient lésés. Du coup, les jugements rendus conformément à cette loi étaient annulés. Même procédure a été suivie récemment, pour des raisons semblables, au sujet d'une loi qui tendait à rendre obligatoires les écoles publiques, au détriment des écoles privées et paroissiales.

Le principe qui a inspiré cette législation, c'est la volonté de mettre le pouvoir judiciaire au-dessus du pouvoir législatif, afin que la loi positive, portée par des personnages politiques, n'en vienne pas à créer le droit selon son bon plaisir, mais que le pouvoir judiciaire, plus indépendant des passions humaines et plus réfléchi, serve d'arbitre entre l'Etat et les citoyens, si ceux-ci se jugent lésés par leurs législateurs

En France? — Aucune voie légale semblable n'est ouverte, de par la Constitution. Tout comme dans les conflits du Travail, on n'a rien créé pour remplacer, ainsi que devrait le faire une société civilisée, le droit barbare de guerre qu'est la grève; ainsi, en cas de loi d'un caractère politique, il n'existe aucun tribunal suprême pour juger les législateurs et protéger les droits des citoyens. Il y a une Haute-Cour pour connaître de certains attentats, soit des particuliers, soit des détenteurs du pouvoir public. Il n'y a aucun organisme institué, quand il s'agit d'attentats du législateur contre le droit naturel, contre le droit commun des citoyens. Nos maîtres admettent pourtant, eux qui ont fait tant de révolutions pour obtenir justice, que le Parlement n'est pas infailliblement juste. Une Cour suprême de justice ne le serait pas non plus; mais cela ferait tout de même une garantie de plus, avant de recourir aux émeutes, — comme des barbares.

Les Grands Ancêtres de 1789 ont envisagé le cas où une violation de quelque droit naturel se produirait.

1. Voir, dans le *Correspondant* du 10 octobre, l'article signé W. Guthri, du Barreau de New-York, sur *la liberté scolaire aux Etats-Unis*, p. 19 et sqq.

Nous verrons bientôt le remède primitif qu'ils ont proposé...

En France, donc, le devoir de demain sera d'obtenir une modification de la loi sur les Associations. Il est bien vrai que ses tenants la proclament intangible ; mais il est plus vrai encore que le principe même du suffrage universel contredit absolument une telle affirmation. Ce qu'une majorité a fait, une autre majorité pourra et devra le défaire. Des prétendues lois intangibles, on conservera ce qui assure la liberté de conscience des incroyants, — aucun catholique ne songe à y toucher ; — on en retranchera ce qui supprime la liberté de conscience des croyants. Celle-ci n'est pas moins respectable que celle-là, et les deux sont parfaitement conciliables.

Mais en attendant, puisque la loi existe et menace d'être appliquée avant qu'on ait pu la modifier, que feront les Catholiques? Vont-ils subir l'iniquité avec une gémissante résignation? Vont-ils, selon le conseil évangélique, tendre la joue gauche à qui les frappe sur la joue droite? Il leur serait loisible de le faire, s'il s'agissait uniquement de repousser une injure personnelle, de renoncer à un droit qu'ils pourraient licitement abandonner. Tel n'est pas le cas. Les droits en cause ne sont nullement des droits personnels dont la revendication soit facultative. Ce que poursuit et traque l'adversaire, c'est l'exercice de la vie chrétienne dans sa forme parfaite, celle de la vie religieuse. Ce qu'il veut détruire, c'est l'Eglise, la religion du Christ. On a entendu les Loges le déclarer. En vérité, « le Christ, voilà l'ennemi » qu'on veut anéantir. Je sais bien que M. Herriot proteste de son respect pour la religion et les consciences ; mais les mots d'ordre de la Franc-Maçonnerie nous ont appris ce que le F.·. M.·. Herriot doit exécuter par ordre, ce pourquoi il a été mis au pouvoir, et il y est maintenu[1].

1. M. Herriot, une fois de plus, fait la distinction entre *Catholicisme* et *cléricalisme*. Il est dans la tradition des Loges, filles des ténèbres et de la dissimulation. Rappelons l'aveu fait, en Loge, par le F.·. Courdaveaux (*Chaine d'Union* de juillet 1880, p. 145) :

Les catholiques se croiront-ils obligés de suivre l'exemple des martyrs et de se laisser immoler sans mot dire, en priant pour leurs bourreaux? Pas davantage. Disciples du Christ, ils demanderont la conversion de leurs bourreaux ; citoyens français, ils useront de leurs droits civiques.

Remarquons-le bien : pour quelques martyrs, le supplice fut le résultat d'une libre acceptation. Sous l'impulsion de la grâce divine, de l'amour du Christ, en vue de prêcher leur foi avec plus d'efficacité, il est arrivé que certains d'entre eux se soient spontanément présentés au juge pour confesser leur foi et donner par là du courage à leurs frères, qu'ils aient ainsi encouru une condamnation à mort par leur hardiesse. Mais la plupart, dénoncés et poursuivis qu'ils étaient, ils n'avaient que ce choix à faire : ou se plier à une loi que réprouvait leur conscience, ou mourir. Ils se souvinrent de la parole des Apôtres (Act., V, 29) : « Mieux

« La distinction entre le catholicisme et le cléricalisme est purement officielle, subtile, pour les besoins de la tribune; mais ici, en Loge, disons-le hautement pour la vérité, le catholicisme et le cléricalisme ne font qu'un ».

Or, quelle est, relativement au catholicisme, la pensée officielle de la Maçonnerie ? Lisons dans ses organes bien authentiques :

« La lutte engagée entre le Catholicisme et la Franc-Maçonnerie est une lutte à mort, sans trêve ni merci. » (*Suprême Conseil*, p. 185).

« Cet adversaire que l'on doit abattre, c'est la Papauté, avec sa garde, les Jésuites. » (*Congrès international de Genève*, 1903, p. 35).

« N'hésitons pas à faire la guerre à toutes les religions » (Convent de la *Grande Loge de France*, p. 148. *Bulletin d'octobre*, 1922).

Ce que l'on veut donc détruire, c'est toute religion, où Dieu a un rôle. A sa place on veut mettre la religion de l'*Humanité*. La *Lanterne*, en novembre 1924, annonce que la *Fédération internationale des Sociétés de Libre-pensée* tiendra son prochain Congrès international (un concile œcuménique de la nouvelle religion !) en juin 1925, à Rome. L'ordre du jour contient : les Rapports des différents pays représentés au Congrès; l'Ecole et la Religion; la Liberté de conscience reconnue et garantie par l'Etat; l'œuvre positive de la libre-pensée.

L'appel adressé par le Conseil général se termine ainsi :

« Les assises internationales de la libre pensée à Rome auront une signification particulière : dressant en face de la Papauté et de la réaction (ceci pour Mussolini, dont on sait ce qu'il pense de la Maçonnerie.) la figure forte et sereine de la science et du libre examen, les seuls rédempteurs possibles de l'humanité. »

L'appel est signé de tous les membres du Conseil, parmi lesquels M. Edouard Herriot... Quel honneur et quel bonheur pour lui, les jours où il présidera les séances de ce *Concile œcuménique athée;* où il lui sera donné de lever, Urbi et Orbi, le Triangle maçonnique contre la Tiare pontificale et contre les *Fasci* de Mussolini. *Il Duce!*

vaut obéir à Dieu qu'aux hommes. » Nul plus qu'eux n'a proclamé la nullité d'une loi en opposition avec la loi de Dieu...

Pouvaient-ils résister ? C'eût été, pour eux, inutile, et dangereux pour leurs frères, sur qui se seraient vengés les persécuteurs. C'était le cas prévu par saint Thomas : « A moins que, pour une raison de scandale à éviter, si quelque grave trouble devait en résulter... » En deux mots, résistance inutile et nuisible

Le cas est-il semblable pour les catholiques français à l'heure présente? Non certes. Ce qui a fait la force des mécréants, ç'a été jusqu'ici la faiblesse, l'inertie des croyants. On a rapporté souvent le dialogue entre un personnage politique catholique et un autre personnage, ancien ministre qui avait eu l'occasion de faire de l'anticléricalisme, avec plus ou moins de conviction. Et ce dernier répondait aux reproches du premier : « Il fallait résister! » — « Nous avons protesté... » — « Cela ne suffisait pas. Il fallait agir. »

Les catholiques ont-ils bien réalisé la situation qui leur est faite dans la vie politique? Se sont-ils rendu compte de l'état des esprits chez nos gouvernants? — Qu'on en pense ce qu'on voudra au point de vue des principes ; le fait est là, contre lequel on ne peut rien par des raisons : nos politiciens n'admettent qu'une source du droit : la loi telle qu'elle est faite par la force supérieure, que cette force supérieure soit d'ailleurs celle du nombre : la majorité.. .ou celle du bruit par les manifestations publiques... ou celle de la violence, devant laquelle on finit toujours par céder. Les ministres tremblent devant leurs députés ; les députés devant leurs électeurs, ou même devant quelques meneurs qui dirigent habilement les masses des électeurs, et ceux-ci ne font pas, mais bien plutôt suivent l'opinion... De là pour les catholiques la nécessité de *faire pression* sur les gouvernants et sur les Parlementaires, *en agissant sur l'opinion publique*...

Et de ce point de vue, leur position à l'heure actuelle est exceptionnellement favorable, pourvu qu'ils sachent faire valoir devant le grand public la justice de leur

cause. Ils ne défendent rien qui ressemble à un privilège, mais uniquement le droit commun personnel, le droit naturel, tel que la Déclaration des Droits de l'Homme l'a défini et garanti, tel qu'il est affiché dans toutes nos écoles primaires[1].

En ce qui concerne spécialement le droit des religieux anciens combattants, on voit aisément combien il est monstrueux de les exclure du *droit commun de s'associer et d'enseigner*, uniquement parce qu'ils sont religieux, et par conséquent de considérer leurs vœux comme un délit devant une loi civile. Si M. Herriot, ou tout autre chef de gouvernement, vient protester de son amour pour une telle loi, il va lui- même à l'encontre de l'un de ces droits « naturels et imprescriptibles » dont parle l'article 2 de la Déclaration citée plus haut : « Ces droits sont la liberté, la propriété... »[2]

Le dernier de ces droits que, dans leur solennel *Préambule*, les auteurs de la Déclaration ont proclamés « naturels, inaliénables et sacrés », c'est « la résistance à l'oppression » (art. 2).

Voilà ce qu'il faut rappeler devant le peuple français, devant les masses électorales, par la presse, par la parole publique, par les réunions de protestation, par les tracts et les affiches...

1. Sans doute, il ne faut pas exagérer l'importance de ce document où les Grands Ancêtres ont voulu consigner quelques-uns des droits naturels auxquels nulle loi civile ne peut porter atteinte. Il y a une part d'utopie dans ces Droits que l'on prétend proclamer pour l'Homme en général. Surtout on les proclame d'une manière si absolue, qu'on ne voit pas comment justifier des mesures coercitives contre des anarchistes, le jour où il leur plaira de faire de la propagande antisociale. Toutefois, on ne peut nier l'utilité d'une telle déclaration en faveur de certains droits explicitement affirmés, au moins comme arguments *ad hominem* : la liberté individuelle de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui (art. 4) ; l'égalité de tous devant la loi ; d'où « tous les citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes les dignités, places et emplois publics selon leur capacité et sans autres distinction que celle de leur vsertus » ; par-dessus tout, la liberté de conscience, en vertu de l'article 10 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses... ».

2. Comment M. Herriot concilie-t-il son amour de la loi avec l'alliance électorale et politique conclue, et jamais dénoncée, avec les socialistes de M. Blum, ennemis acharnés, au moins en principe et en théorie, de la propriété ? Pourquoi aussi, alors qu'une loi existante interdit aux fonctionnaires le droit de se syndiquer, M. Herriot a-t-il pris sur lui de reconnaître ce droit et de traiter

Il y a encore une belle campagne de contre-offensive à entreprendre — le meilleur moyen de se défendre n'est-il pas d'attaquer ? — en rappelant les promesses faites et jamais tenues : la vie chère qui augmente au lieu de diminuer, les impôts qui s'alourdissent au lieu de s'alléger ; le pain à 1 fr. 40, ou 1 fr. 45, quand ce n'est pas 1 fr. 50 ; le franc perdant un bon tiers de sa valeur...

Il faut montrer, en cette campagne antireligieuse, une misérable autant qu'habile diversion ; citer là-dessus les protestations de gens qui ne sont pas suspects de politique cléricale...

Un jour, dans une réunion donnée à Calais, M. Lejeune, un contradicteur de l'abbé Desgranges, déclare : « Ces querelles religieuses constituent des diversions honteuses : on espère nous faire oublier ainsi que le franc baisse et que le prix du pain s'élève ; les problèmes économiques qui se posent sont de la plus haute importance. Si les ministres ne sont pas capables de les résoudre, ce n'est pas en jetant dehors quelques Clarisses qu'ils donneront satisfaction au pays.

« Si on veut expulser, il faut choisir un peu mieux. Laissez donc les petites Sœurs tranquilles et mettez dehors les exploiteurs et les mercantis. »

Un autre jour, dans l'*Humanité*, M. Cachin écrit : « Les préoccupations des prolétaires sont ailleurs. Elles ne sont plus d'ordre religieux ; elles sont sociales. Et la petite guerre contre le pape et les curés est à remiser avec les vieilles lunes. Le gouvernemnt radical et socialiste a besoin d'un pareil dérivatif pour détourner les travailleurs des questions qui les pressent de toutes parts. Le pain est à vingt-sept sous (aujourd'hui il est en certaines villes à trente sous) et la vie renchérit. Voici qui importe plus que les différends avec le Pape et son Nonce. »[1]

avec des fonctionnaires syndiqués et de ce fait condamnés par les tribunaux ? Ajoutons d'ailleurs que, *abus mis à part*, le syndicat professionnel est parfaitement légitime, sans exception.

1. A quelques jours d'intervalle, l'*Humanité* disait encore : « Cette déclaration de guerre ne surprendra point les révolutionnaires qui furent les témoins de l'activité des gouvernements radicaux d'avant la guerre. Les démocrates se hissent au pouvoir, en France, en dé-

Autre thème de contre-attaque : les manifestations de patriotique vaillance (?) fournies par nombre de nos... jeunes ministres et jeunes parlementaires du Cartel, au cours des années 1914-1918... Où et comment ont-ils fait la guerre et quels titres spéciaux ont-ils conquis sur les champs de bataille, pour mettre aujourd'hui en dehors et au-dessous du droit commun ceux qui ont lutté dans les tranchées, celles qui ont soigné nos blessés ou nos malades dans les formations sanitaires?

Et encore, où est la fierté civique, la liberté de conscience de ces *Frères Trois Points*, qui acceptent d'être proclamés « une émanation de l'Ordre » (*Convent, Grand Orient*, 1923, p. 3655), qui subissent et se sont engagés à subir un « *contrôle* » de toute leur vie politique[1]? Toute leur raison d'être est d'agir « *au mieux des intérêts de la Maçonnerie* » (*Convent, Grand Orient*, 1923, p. 365). Ils acceptent de prendre « des engagements formels... au besoin par écrit » (*Convent, Grand Orient*, 1923, pp. 264, 265)...

Hélas! il y a des défaillances. La Congrégation maçonnique est dirigée par des meneurs zélés jusqu'à un fanatisme étroit (pourquoi essayer de faire l'analyse psychologique d'un état d'âme où sont inclus le minimum d'idées et le maximum de passions haineuses ?) Mais ces meneurs sont une exception, une sorte d'oligarchie *sui generis*. La masse des adeptes vient là pour exploiter une puissance mystérieuse, très utile à qui veut faire rapidement une « fortune politique », ou en général *toute fortune par la politique*. De là le grand nombre des adhérents, venus par intérêt per-

veloppant un programme social et des idées anticléricales. Dès qu'ils sont au ministère, ils laissent tomber le programme social et ils tentent de satisfaire leurs mandants en taquinant les Sœurs Clarisses. Personne ne s'y trompera : « L'enquête sur l'activité des Congrégations n'a d'autre objet que de distraire l'opinion de la discussion du budget. (Après le Discours de M. Chautemps à Tours.)

1. « Les Parlementaires Francs-Maçons, qui sont en quelque sorte une émanation de l'Ordre, doivent pendant leur mandat en rester tributaires. Il y a pour eux *nécessité* de prendre comme *directives* les travaux de l'Assemblée générale en ce qu'ils ont de parlementaire; en toute circonstance de leur vie politique, ils sont dans l'obligation de se plier aux principes qui nous régissent. » (*Convent*, Grand Orient, 1923, p. 365).

sonnel, et qui ont secoué le joug après « fortune » faite, ou après de graves déceptions, ou simplement parce que le joug était trop étroit et trop lourd[1].

Les *meneurs* assez souvent continuent leur carrière jusqu'à l'impénitence finale. Les *profiteurs*, eux, entrent « en sommeil », le jour où l'intérêt personnel n'a plus une action décisive. Sur ceux-ci, on peut agir efficacement en déplaçant le centre d'attraction... de leurs intérêts. Il ne faut pas oublier en effet que, pour les ambitieux en mal d'avancement, c'est l'intérêt qui oriente les rêves et toutes les démarches...

Voilà la poignée d'adversaires qui poussent l'attaque, ceux qu'on pourrait appeler le cadre des chefs. Quant aux troupes, elles ne répondent nullement à l'importance des cadres directeurs.

Dans les masses électorales du Bloc des Gauches, il y a un trait commun : les querelles religieuses ont perdu beaucoup de leur intérêt. Des plus avancés en politique, quelques-uns marcheront pour pêcher en eau trouble, et encore regarderont-ils davantage vers la caisse du capitaliste que vers l'Eglise et l'autel.

Parmi les gens d'ordre, fourvoyés par mauvaise humeur ou par duperie, l'immense majorité ouvrira les yeux quand elle verra le sérieux de la situation réelle, quand elle verra le conflit déclanché, l'attaque engagée par un gouvernement persécuteur, la résistance opposée par des catholiques résolus...

(*A suivre.*) Pierre CASTILLON.

1. Quelque chose de semblable se passa durant la guerre pour la C.G.T. Celle-ci, très puissante grâce à la complicité d'un camarade-ministre, faisait rappeler du front à l'arrière, comme technicien, tout ouvrier qui adhérait à la C.G.T.. Quitter le front, avec ses risques et sa paye de 25 centimes, trouver à l'arrière une vie autrement confortable, et les salaires que l'on sait, il n'en fallait pas davantage pour exciter le pur zèle prolétaire... La C.G.T., du coup, accrut ses effectifs de plusieurs centaines de milliers de membres. La quantité y était bien ; mais la qualité ? On s'en aperçut, un peu plus tard, lorsque, la guerre étant finie, on voulut lancer la fameuse grève générale. Les camarades, que l'intérêt personnel seul avait attirés, lâchèrent pied à la première épreuve, et le nombre des adhérents baissa aussi vite qu'il avait augmenté.

L'idée du sacrifice de la Messe au Concile de Trente [1]

I. — L'oblation de la dernière Cène.

(Suite.)

L'essence du sacrifice de la Cène. — La Cène contient donc une oblation du Christ sous les espèces du pain et du vin. Et dans la pensée du Concile, il s'agit, à n'en pas douter, d'une oblation aussi véritable que sur la Croix et à la Messe, donc d'un véritable sacrifice, que l'on juge inutile ou inopportun de déterminer davantage, mais que l'on n'entend pas moins dans son sens le plus réel et le plus complet.

En quoi la Cène réalise-t-elle les conditions d'un vrai et propre sacrifice?

Ni les théologiens ni les Pères ne s'attachent à répondre à cette question directement et d'une façon approfondie. Ce qui les préoccupe par-dessus tout est de savoir si la Cène a ou n'a pas le caractère d'un sacrifice propitiatoire.

Ceux qui lui refusent ce caractère partent du double principe, nettement posé par les Protestants et en particulier par Mélanchton, que: 1° tout vrai sacrifice est essentiellement expiatoire; et 2° toute expiation exige une réelle effusion de sang ou immolation. Cette immolation ayant manqué à la Cène, ils en concluent que la Cène ne contient pas un vrai sacrifice.

Les théologiens de la majorité ne discutent pas le premier principe — en prétendant qu'un sacrifice peut être véritable sans être propitiatoire, l'évêque de Modène[1] émet une idée personnelle, qui reste à l'état d'exception. — La Cène ne les intéresse que par son rapport avec la Messe. Ce qui leur importe, ce n'est pas précisément qu'elle soit un sacrifice, mais bien qu'elle

1. Voir *Revue Apologétique*, 15 février 1925.
2. Ci-dessus, p. 590, note 3.

soit comme le nôtre un sacrifice propitiatoire. Il leur est indifférent que ce caractère propitiatoire soit nécessairement inclus dans l'essence du sacrifice ou qu'il en soit formellement distinct. Ils tiennent à ce que la Cène soit reconnue pour un sacrifice de propitiation. En conséquence, ils ne voient pas avantage à contester que tout sacrifice vrai porte ce caractère, et ils admettent le premier principe sans discussion.

Dès lors, deux voies s'ouvrent devant eux. Ou bien, le premier principe admis, contester la vérité du second, c'est-à-dire essayer d'établir que, pour être propitiatoire, le sacrifice ne nécessite pas absolument une expiation proprement dite, opérée par une immolation réelle et actuelle : cela reviendrait à dire qu'il peut y avoir un véritable sacrifice sans une réelle immolation, et il y aurait alors à expliquer en quoi consiste la raison essentielle de ce sacrifice. Ou bien, laisser passer également le second principe, le tenir pratiquement pour acquis : la tâche serait alors de montrer que ce principe trouve sa réalisation dans l'oblation du Christ à la Cène, c'est-à-dire que cette oblation comporte une réelle et actuelle expiation.

Or, les Pères du Concile, qui s'engageront si pleinement dans la première de ces deux voies, lorsqu'il s'agira d'expliquer le caractère propitiatoire de la Messe, se plaisent, au contraire, à suivre la seconde, tant qu'ils n'ont à s'occuper directement que de la Cène.

Le fond de leur explication repose sur cette idée que la Passion du Christ s'est inaugurée le Jeudi-Saint. Lors du dernier repas, le Sauveur « avait commencé de souffrir » ; c'est « dans la contrition du cœur » que se réalisait dès ce moment son oblation. Ainsi parlent l'évêque de Paris (Eustache du Bellay), celui de Campagna (Marc Laurei, Dominicain, †1571), et celui de Tiano (Jérôme de Nichisola, également Dominicain, †1566)[1].

1. *Ibid.*, 82 : « PARISIENSIS : ...In coenae oblatione coeperat pati, et fuit continuata cum illa crucis : fuitque expiatoria, quia est eadem cum illa crucis.» — *Ibid.*, 86 : « CAMPANIENSIS : ...Christus

Mais les conditions de l'Humanité sainte à la Cène n'ont été, ni au point de vue physique, ni au point de vue moral, autres que dans le reste de sa vie : faudra-t-il étendre à la vie entière du Christ ce que nous venons de dire du dernier repas? Un certain nombre de Pères n'hésitent pas à le proclamer. Tels, l'évêque de Leiria (Gaspard de Casal, de l'Ordre de Saint-Augustin, † 1587) ; celui d'Astorga (Diégo Sarmiento de Sotomayor), de Ségorbe (J. de Mugnatones, de l'Ordre des Augustins, †1571), de Léon (André Cuesta) ; et après eux le théologien de Sa Sainteté, Laynès. A leur sens, « la vie entière du Christ a été orientée vers notre rédemption », car « toutes ses actions ont eu une valeur expiatrice et rédemptrice », qui les a rendues « méritoires » de notre salut ; on peut dire justement que « toutes sont comprises dans cette Passion du Christ », à laquelle notre rédemption est attribuée[1].

Et pourquoi notre rédemption définitive est-elle précisément rattachée à l'immolation sanglante? C'est, di-

etiam, a principio conceptionis suae satisfecit pro peccatis, prout omnes ejus actiones fuerunt satisfactoriae, licet per mortem in cruce fuissent consummatae : multis enim modis Christus passus est ante passionem crucis, et meritorie passus est pro peccatis nostris. Ita etiam in coena dolore contritionis Christus in ejus oblatione passus est; passus autem est meritorie : ergo ejus oblatio fuit expiatoria et redemptoria. » — *Ibid.*, 89 : « THEONENSIS : ...Passio Christi coepit Luna 14, ut B. Thomas, p. III, qu. 46, art. 9, tradit.

1. *Ibid.*, 84 : « LERIENSIS : ...Et quemadmodum omnes doctores tenent, Christum meruisse in primo instanti suae conceptionis nostram redemptionem, sed non propterea superfluam fuisse ejus vitam et passionem, ut B. Thomas declarat : sic in oblatione coenae et crucis. Praeterea passio Christi habuit rationem meriti, satisfactionis et sacrificii, ut B. Thomas, p. III, qu. 8, art. 2 et 3; et non propterea delentur praecedentia Christi merita et satisfactiones. Nam Christus in tota ejus (*sic*) vita meruit, et satisfecit pro peccatis nostris : neque ea de causa delentur merita passionis in cruce et ejus satisfactiones, ut in eodem loco declarat B. Thomas. » — *Ibid.*, 87 : « SEGOBICENSIS : ...Licet omnes Christi labores sufficiessent ad redemptionem nostram, tamen Christus decreverat eam consummare in cruce : propterea omnia ad eam ordinabantur. » — Cf. *Ibid.*, 85 : ASTURICENSIS ; *Ibid.*, 89 : LEGIONENSIS ; *Ibid.*, 86 : CAMPANIENSIS, cité ci-dessus, p. 658, note 1. — *Ibid.*, 96 : Don JACOBUS LAYNES : ...Et omnes actus Christi in ejus vita fuerunt expiatorii et redemptorii, quos omnes in nostram salutem operatus est, et denique consummavit omnia in cruce : erant enim omnes actus infiniti valoris, et ex infinita charitate procedebant; et cum dicitur, Passio Christi nos redemit, passio Christi comprehendit omnes actus Christi, qui ea omnia eadem charitate fecit, quae tamen in cruce magis cognoscitur... Est igitur crux consummatio omnium Christi passionum, et uti epilogus omnes passiones continebat. »

sent-ils encore, par une libre disposition de la volonté divine. En soi, l'oblation de la Cène, et la vie entière du Christ, avaient valeur de rédemption ; et elles nous auraient effectivement rachetés, si l'ordre de Dieu n'avait en quelque sorte suspendu leur effet, pour le réserver à la mort sur la Croix. Tel est le langage des évêques d'Astorga, d'Acqui (Pierre-Fanno Costacciari, †1592), de Nîmes (Bernard del'Bene) et de l'Abbé des Chanoines réguliers de Latran (Richard Olzeringo de Verceil)[1].

Cela revient à dire que l'oblation de la Cène a été réellement expiatoire, sans être proprement rédemptrice. C'est ce que déclarent en termes exprès l'évêque d'Almérie, et non moins formellement le Général des Conventuels (Antoine de Sapientibus, †1565), et celui des Augustins (Christophe de Padoue[2].

1. *Ibid.*, 85 : « Asturicensis : ...Et Christus obtulit in coena expiatorie ; neque propterea tunc facta est **redemptio mundi, quia omnes** Christi actiones meruerunt, tamen omnia **ad crucem ordinavit.** » — *Ibid.*, 90 : « Aquensis : ...An autem Christus obtulerit in **coena,** ipse tenet se obtulisse in sacrificium propitiatorium et **redemptorium** ; sed non sortitum est effectum nisi post Christi mortem. » — *Ibid.* : « Nemausensis : « Explicetur Christum se obtulisse in coena propitiatorie. Non autem consummatur expiatio, quae solae (*sic*) oblationi crucis tribuenda est : quia, licet omnes Christi actiones **fuerint** expiatoriae, non tamen sufficiebant, cum Deus disposuisset reconciliationem fieri et consummari in cruce. **Fuit igitur propitiatorium,** sed non ad usum et effectum ». — *Ibid.*, 94 : « Lateranensis Abbas: « **Et sicut contritio delet peccata, confessio idem, satisfactio idem,** sed una ad aliam subordinatur, ut perfecta sit poenitentia : ita et oblatio coenae fuit expiatoria et redemptoria, **subordinata ad illam** crucis, ut perfecta et consummata esset expiatio et redemptio. »

2. *Ibid.*, 89 : « Almeriensis : ...Et aliquod sacrificium est expiatorium, sed non reconciliatorium, id est (*suppléer sans doute* non) perfecte Deo nos reconciliat : aliud est reconciliatorium, quod valde nos Deo gratos reddit et reconciliat. Christus igitur obtulit se in coena in sacrificium, et opus Deo gratum fecit... Non sacrificavit autem sacrificium reconciliativum, quod factum solum fuit in cruce : sine sanguinis enim effusione non fit remissio, et Paulus dicit : Reconciliavit nos Deo per mortem ejus ; et similia multoties. Sed obtulit sacrificium propitiatorium, id est Deus nobis (*suppléer* propitium) reddidit, prout baptismus Christi ante ejus mortem. **Fuit igitur** expiativum ex natura sua, cum omnia Christi opera fuissent satisfactoria et valoris infiniti ; sed Deus constituerat per crucem fieri perfectam reconciliationem mundi. » — *Ibid.*, 95 : « Generalis Minor. Convent.: ... Neque fuit praeparatorium et initiatorium, sed vere expiatorium : non autem redemptorium, cum redemptio sola (*sic*) facta sit in cruce. » — *Ibid.*, Generalis S. Augustini : ...Obtulitque Christus in coena expiatorie, non autem redemptorie, cum redemptio sola in cruce facta sit : obtulitque in ordine ad passionem futuram. »

Mais, si l'essence du sacrifice est dans l'expiation, et si l'on reconnaît cette valeur d'expiation dans tous les actes du Sauveur, n'est-on pas amené logiquement à penser que toute sa vie a été un sacrifice expiatoire proprement dit? Les Pères, portés par ce courant d'idées, ne poussent pas leurs déductions aussi loin. La question reste à résoudre d'après la conception que l'on se fait du sacrifice en général, et en accord avec la synthèse du sacrifice chrétien en particulier.

Même en admettant, comme la logique de leur argumentation y invite, que l'ensemble de la vie du Sauveur puisse, de quelque manière, être appelée le sacrifice du Christ, il n'en est pas moins vrai que, dans la pensée des Pères, le dernier repas mérite cette appellation à un titre spécial. D'où vient donc que l'on peut parler d'un sacrifice de la Cène en particulier? Qu'y a-t-il, en cette dernière Cène, de nouveau et de spécial, qui en fasse une oblation sacrificielle propre, comparable à la grande oblation du Calvaire et à celle qui se renouvelle chaque jour sur nos autels?

Nous revenons, par un autre chemin, à la question de l'essence du sacrifice, considérée indépendamment de l'idée de l'expiation. Ni les théologiens, ni les Pères, avons-nous dit, ne posent ainsi franchement le problème, au sujet de la Cène. Ils ne sont pas cependant sans y songer quelquefois et suggérer même les moyens de le résoudre.

L'évêque de Leiria (Gaspard de Casal) veut établir que la Cène est un sacrifice véritable, c'est-à-dire, selon la pensée commune, propitiatoire. A cet effet il invoque l'une des définitions que saint Thomas a données du Sacrifice[1], et qu'il reproduit ainsi : « Toutes les fois qu'une chose est offerte à Dieu et qu'elle est tuée, ou mangée, ou bue, il y a un vrai sacrifice. » Il en fait aussitôt cette application : « Puisque le Christ a béni, changé le pain en son Corps (et le vin en son Sang), l'a rompu, mangé, etc., il est nécessaire de dire qu'il a offert un vrai sacrifice[2]. »

1. Cf. *Revue*, 15 août 1921, p. 473, note 2.
2. *Ibid.*, 84 : « Leriensis : ...Et si Christus obtulit in coena,

Ce qui constituerait proprement le sacrifice de la Cène, ce serait donc : d'une part, le fait de la consécration, en tant que transsubstantiation, peut-être aussi en tant que figuration de l'immolation sanglante par la mise du Corps et du Sang sous des espèces séparées ; d'autre part, la fraction de l'Hostie et la Communion. Toutes choses, dont aucune n'implique une réalité d'immolation et d'expiation, mais tout au plus une image de cette immolation expiatrice. Gaspard de Casal a l'intuition que la Cène tient son caractère expiatoire, et d'abord sa qualité essentielle de sacrifice, non d'une immolation réelle et présente, mais de l'immolation réelle de la Croix préfigurée actuellement.

C'est le même instinct qui fait déclarer à la plupart des théologiens et des Pères que l'oblation de la Cène est une avec celle de la Croix, et qu'elle tire de celle-ci sa force et sa vertu[1]. Un certain nombre tendent positivement à identifier le sacrifice de la Cène avec la représentation de l'immolation sanglante du lendemain, affectant le Corps et le Sang du Sauveur, sous les espèces.

Alphonse de Castro (9 janvier 1551) répond aux négations des Protestants, que le Christ, à son dernier repas, « a sacrifié son Corps d'une manière spirituelle, *spiritualiter*, comme l'enseignent tous les Docteurs[2]. » Aux yeux de Jean Gropper, l'immolation actuelle qui

aliquo modo, ut aliqui ex Patribus dixerunt, necesse est dicere quod obtulit propitiatorie, quia, ut B. Thomas ait, quotiescumque aliquod (*sic*) Deo offertur, quod vel occiditur, vel manducatur, vel bibitur, est verum sacrificium : ita, cum Christus benedixerit, mutaverit panem in corpus suum et vinum in sanguinem, fregerit, manducaverit, etc., necesse est dicere, quod verum sacrificium obtulerit ; et fuit propitiatorium per modum hostiae oblatae in cruce. »

1. *Ibid.*, 612 : « 10 Dec. 1552, Franciscus Somnius (*plutôt* Sonnius) : ...Christum in coena etiam obtulisse... Christus coepit tunc offerre in coena, et in cruce consummavit... Ergo una et eadem oblatio est, quae facta est in coena, et quae in cruce. » — *Ibid.*, 618 : « 14 Déc., Joan. Gropperus : ...Ipsaque oblatio coenae est eadem cum illa crucis ; sacrificium enim Christi totam illam actionem comprehendit. Unde in veteri Lege agnus paschalis dicebatur victima, statim cum pro sacrificio destinatus fuerat. » — *Ibid.*, 623 : « 18 Dec., Jacobus Ferrusius : ...Sacrificium Christi in coena... fuit verum sacrificium, respectu ad mortem quae instabat, et postea sequuta est in cruce. »

2. *Ibid.*, 610. Cité ci-dessus, p. 582, note 4.

constitue le sacrifice spécial de la Cène, est celle qu'expriment les évangélistes et saint Paul, en parlant de Corps « donné » ou « rompu », et de Sang « versé » : c'est-à-dire une immolation purement représentative[1]. L'effusion de sang que les adversaires déclarent indispensable pour qu'il y ait rémission des péchés, Vincent Léon, évêque de Bosa (11 janvier 1552), la voit réalisée dans cette effusion mystique que vise la parole du Sauveur : « Ceci est mon Sang, qui est versé pour vous[2]. » D'une façon plus précise, Guillaume Cassador, évêque de Barcelone (25 août 1562) souligne que « la consécration du sang, faite séparément, marquait la séparation réelle du Corps et du Sang qui devait se faire sur la Croix. »[3]

Ce sont les considérations que théologiens et Pères vont faire valoir plus complètement, et uniquement, au sujet du sacrifice de la Messe.

II. *L'oblation de la Messe*

Son caractère propitiatoire. — Un des principaux arguments, invoqués à l'appui du caractère expiatoire de la Cène, a été que la Messe possède ce caractère incontestablement. C'est, en effet, une vérité que ne met en doute aucun théologien, ni aucun Père.

En 1551, tous les théologiens, sans exception, déclarent hérétique la proposition qui dénie à la Messe la qualité d' « oblation pour le péché[4]. » En 1562, à cette

1. *Ibid.*, 618 : « Joannes Gropperus : « In coena autem, non solum voluntate, sed visibilibus rebus se immolavit sub typo agni paschalis... Unde et Lucas dicit : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Non enim dicit, Dabitur; sed, Datur, id est immolatur nunc. Et Matthaeus de calice ait : Sanguis, qui pro multis funditur. Et Paulus : Corpus, quod pro vobis frangitur. Qui omnes, Corpus et Sanguinem immolari, dari, frangi in coena intelligunt, ut sit sacrificium. »

2. *Ibid.*, 643 : « Bossanensis : ...Neque illud coenae fuit omnino absque sanguinis effusione, ut dixit Christus : Hic est sanguis, qui pro vobis effunditur, etc. »

3. *Ibid.*, II, 92 : « Barchinonensis : ...Et consecratio separatim facta sanguinis notabat separationem corporis a sanguine in cruce faciendam. »

Cf. la définition du sacrifice donnée par Laynès à propos de la Cène, et que nous joindrons aux définitions appliquées directement à la Messe.

4. Ci-dessus, p. 578, note 1 et 579, note 2.

question précise : « La Messe est-elle, non seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, mais aussi un sacrifice propitiatoire? », ils sont encore unanimes à répondre par l'affirmative[1].

Non moins unanimement, les Pères approuvent les projets de doctrine où est exprimée cette vérité, et les Canons qui la définissent. Ceux-là même qui ont nié l'efficacité expiatoire de la Cène ne font pas exception. Nous les avons vus objecter en principe qu'il y a un seul sacrifice, expiateur et rédempteur, celui de la Croix : on s'attendrait à ce que ce principe soit opposé pareillement à notre sacrifice eucharistique. Il n'en est rien. Le caractère expiatoire de la Messe demeure incontesté. L'évêque de Bitonto lui-même s'attache à le prouver longuement[2].

Comment ce caractère expiatoire de la Messe s'accorde-t-il, mieux que celui de la Cène, avec le principe de l'unique sacrifice rédempteur? Personne ne l'explique avec précision. L'évêque de Braga se borne à dire : « La Messe est sacrifice expiatoire, parce qu'elle a été instituée telle par le Christ, non parce qu'il a lui-même offert d'une façon expiatoire. Par les mots : *Hoc facite*, il ne veut pas dire : Faites ce que moi-même j'ai fait ; mais bien : Offrez en sacrifice ce Corps qui va être immolé[3]. » Le même argument est repris par l'évêque de Brugnate. L'évêque de Veglia le complète, en faisant valoir que « notre Messe commémore, non l'oblation de la Cène, mais celle de la Croix. » Et il y ajoute cette autre raison, que reproduit l'évêque de Modène : « Le Christ ne pouvait offrir en mémoire de sa Passion, car elle était encore à venir, tandis que nous,

1. Ci-dessus, p. 581, notes 1 et 2.

2. *Ibid.*, I, 640 : « (9 jan. 1552). Bituntinus... ostendit longa oratione missam esse sacrificium, et propitiatorium pro peccatis. »

3. *Ibid.*, II, 78 : « (11 Aug. 1562) Bracharensis : ...Et licet missa sit sacrificium expiatorium, id tamen est ex institutione Christi, non autem quia id ipse fecerit. Et cum dicit : Hoc facite : intelligit. Sacrificate corpus, quod nunc immolandum est. » — *Ibid.*, 81 : « (17 Aug.) Brugnatensis : ...Et ad quod dicitur, praecepit faciendum esse quod fecit Christus, respondit id non sequi, quod Christus fecerit quod mandavit, praesertim cum ipse sacrificaverit in cruce. »

nous offrons en mémoire de sa Passion accomplie dans le passé[1]. »

Le peu de consistance des raisons ainsi alléguées montre avec quelle force s'impose la croyance en question, quand il s'agit de la Messe. C'est qu'en effet l'Evangile est formel : « Ceci est mon Corps, livré pour vous[2] » ; « Ceci est mon Sang, versé pour beaucoup en rémission des péchés[3]. » Et la tradition ne l'est pas moins.

Mais, ce qu'affirme ainsi l'autorité de l'Ecriture et de la tradition, il s'agit encore de l'expliquer rationnellement. Sera-ce en alléguant une certaine réalité d'immolation qui se produirait actuellement dans l'oblation eucharistique? Aucun, même parmi les Pères qui se sont arrêtés à une explication semblable au sujet de la Cène, ne paraît y songer à propos de la Messe. Tous, sans exception, ne voient d'autre immolation à l'autel qu'une représentation figurative de l'immolation de la Croix[4].

A défaut de cette réalité d'immolation, qu'est-ce donc qui donne à la Messe son caractère de sacrifice expiatoire? Les Pères ni les théologiens ne semblent le discerner nettement. L'évêque de Veglia voudrait que ce point de doctrine soit mieux étudié : « Il faudrait, dit-il, discuter comment le sacrifice de la Messe

1. *Ibid.*, 82 : « (18 Aug.) Vegliensis : ...Missaque nostra est memoria oblationis crucis, non autem oblationis coenae; cum in coena Christus non esset mortuus, et in missa fit memoria passionis et mortis Christi... In coena etiam Christus non potuisset praecipere quod fecisset, cum ipse obtulisset tunc corpus passibile, nos autem offerimus corpus Christi impassibile, gloriosum. Christus etiam non obtulisset in memoriam passionis, quae facta tunc non erat; nos vero in memoriam passionis praeteritae offerimus. »

2. Luc, xxii, 19. Cf. I *Cor.*, xi, 24.

3. Matth., xxvi, 28. Cf. Marc., xiv, 24; Luc, xxii, 20.

4. *Ibid.*, I, 612 : « 10 Dec. 1551) Joannis de Ortega Respondit ad argumenta adversariorum, quod missa non sit sacrificium quia in ea Christus non occiditur etc., cum semper non requiritur quod res quae offertur animata sit... Et quia in missa Christi mors repraesentatur. » — *Ibid.*, 616 : « (11 Dec.) Martinus Olaveus : ...In missa autem, non mors, sed mortis memoria. » — *Ibid.*, 623 : « (18 Dec.), Jacobus Ferrusius : ...Est autem missa verum sacrificium, non respectu effusionis sanguinis, quae in ea non fit, sed propter Christi mortem, quae repraesentatur, prout fuit sacrificium Christi in coena : quod fuit verum sacrificium respectu ad mortem quae instabat, et postea sequuta est in cruce. »

est expiatoire[1]. » Le plus souvent, les orateurs se contentent de cette réponse très générale, qu'à la Messe se fait une application de la rédemption méritée sur la Croix. Lorsqu'ils essayent de fournir une raison plus particulière, ils mettent en avant, les uns que la Messe rappelle sensiblement l'immolation rédemptrice, d'autres qu'elle contient la présence corporelle du Rédempteur, d'autres qu'on y trouve une oblation véritable de la Victime du Calvaire, présente sous l'image de sa mort.

Mais ces divers éléments — présence réelle du Christ, commémoraison sensible de son immolation, et oblation actuelle faite de Lui en cet état, pour une application de sa vertu rédemptrice — sont précisément ceux que la tradition patristique et théologique a généralement reconnus à la base du sacrifice eucharistique. La question particulière du caractère propitiatoire de la Messe se trouve donc pratiquement subordonnée à la question prédominante et véritablement essentielle, que les Pères avaient d'abord à résoudre : En quoi la Messe est-elle un vrai et propre sacrifice?

Sa qualité essentielle de sacrifice. — Dans la première proposition protestante, soumise à l'examen du Concile, en 1551, comme dans la première question posée à nouveau en 1562, l'idée de « vrai sacrifice » est mise en contraste avec celle de « pure commémoraison du sacrifice ancien de la Croix[2]. » Dans la pensée des théologiens et des Pères, la Messe est[3]

1. *Ibid.*, II, 82 : « (18 Aug. 1562) Vegliensis : ...In III cap. discutiendum esset, quomodo missae sacrificium sit expiativum... Ponaturque alius Canon, de modo quo missa remittit peccata. »

2. Ci-dessus, p. 581, note 1.

3. Tout au plus, au début de la discussion (8 janv. 1552), l'évêque de Feltri (Thomas Campegi) trouve inopportun de dire : « La Messe *est* un sacrifice »; elle est seulement, dit-il, « une image du vrai sacrifice ». Opinion visiblement inspirée par le préjugé que tout vrai sacrifice exige une immolation réelle. L'auteur ne soutient cependant pas sa proposition dans un sens hérétique; il propose contre Luther la formule, au fond équivalente : « Il y a à la messe un sacrifice ». — *Ibid.*, I, 639 : « Feltrensis : ...Et cuperet dici, in missa esse sacrificium; non autem, missam esse sacrificium... Neque videtur dicendum, missam esse sacrificium, cum sit imago veri sacrificii, et Ambrosius vocat eam exemplum sacrificii ». (Cf. *Ibid.*, 640 : « Solonensis : ...Dicatur in articulo 1, in missa non esse sacrificium, cum hoc modo loquantur Lutherani. » Mais l'orateur a soin d'ajouter : « et utroque modo haereticus est. »

donc un sacrifice véritable, parce qu'il n'est pas simplement commémoratif. Or, la grande raison sur laquelle tous appuient, expressément ou implicitement, cette vérité, est la présence réelle du Christ sur l'autel. A la Messe, il y a plus qu'un simple rappel de l'antique sacrifice du Calvaire, parce qu'il y a présent en personne le même Christ, victime de notre Rédemption, le même Corps qui a souffert, le même Sang qui a été versé pour nous sur le Golgotha[1].

Cependant, la simple présence de la Victime autrefois immolée ne peut suffire à constituer présentement un sacrifice. Cette présence est nécessaire pour donner au sacrifice son caractère de vérité et son efficacité ; mais en quoi consiste le sacrifice lui-même?

Quelques théologiens essayent de résoudre la question à l'aide des définitions anciennes les plus universellement connues : celle de saint Augustin : « Toute œuvre, faite pour entrer dans une sainte société avec Dieu[2] » ; et celle de saint Isidore de Séville : « Qui dit sacrifice, dit chose faite sacrée[3]. »

Ces définitions, nous avons déjà eu l'occasion de le dire, sont intéressantes à plus d'un titre : il est remarquable en particulier qu'elles ne font entrer, ni l'une ni l'autre, en ligne de compte l'idée d'expiation ou d'immolation : celle de saint Augustin se concentre dans l'idée d'union active à Dieu, premier principe et

1. *Ibid.*, I, 623 : « 18 Dec. 1551) Aloysius de Catania (ord. Fraed., familiaris Panormitani) : ...missamque sacrificium esse declaravit, probans primo, quod Christus obtulit se ut sacrificium in cruce, et obtulit etiam seipsum in coena, cum dixit : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Hac enim ratione transubstantiavit illas species in corpus suum, quod obtulit, qua (*pour* quando) in cruce patiebatur. Ergo hoc sacramentum habet rationem veri sacrificii, neque est sola commemoratio, sed vere continet corpus Christi. » *Ibid.*, 624 : « (19 Dec.) Alphonsus de Contreras (ord. Min. de Observ., Hispanus) : ...Missa est verum sacrificium, neque est sola commemoratio passionis Christi, sed fructus illius et repraesentatio; neque translato nomine, sed proprie, sicut non metaphorice sed vere Christus in ea est. »

2. S. Augustinus, *De civitate Dei*, l. 10, c. 6 (*P.L.*, 41, 284) : « Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni quo veraciter beati esse possumus. »

3. S. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, l. 6, c. 19, n. 38 (*P.L.*, 82, 255) : « Sacrificium dictum, quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis dominicae passionis. »

fin béatifiante de la créature ; celle de saint Isidore, dans l'idée de consécration. Mais, au point de vue d'une théologie rigoureuse, ni l'une ni l'autre ne sont suffisantes par elles-mêmes. La première, qui étend le concept à toute œuvre bonne, est manifestement trop large. La seconde, qui exige la transformation d'une matière profane en objet sacré, est trop spéciale ; d'ailleurs, sous son apparente simplicité, elle est artificielle, n'étant basée que sur l'étymologie, et, si elle s'adapte bien à telle ou telle forme de sacrifice, on voit moins bien comment elle s'accorde avec le sacrifice de la Croix en particulier.

Aussi est-ce le petit nombre qui se contente de ces définitions traditionnelles[1]. La plupart de ceux qui les utilisent, les complètent, comme nous le verrons tout à l'heure, par d'autres données.

Dans l'ensemble, on peut dire que théologiens et Pères se partagent entre trois façons de concevoir le sacrifice de la Messe : la théorie de l'immolation représentative, celle de l'oblation, et quelques théories mixtes ou composites.

*
* *

Un premier groupe de théologiens s'expriment comme si la Messe tenait son caractère sacrificiel du simple fait de l'immolation figurée et rappelée. Ce sont, en 1551, deux théologiens espagnols, envoyés

1. *Ibid.*, I, 617 : « (14 Dec. 1551) Joannes Gropperus : ...Et primo declaravit quid sit sacrificium ex Augustino, lib. x, cap. 5 De civitate Dei... Et quod duo sint sacrificia, invisibile et internum, et visibile et externum. » — *Ibid.*, 630 : « (23 Dec.) Gabriel de Ancona (ord. S. Augustini, regens Bononiensis) examinavit articulos de missa, quam sacrificium esse confirmavit ex definitione sacrificii secundum Augustinum, cum ea omnia, quae ad sacrificium requiruntur, in missa habeantur : ut sit opus bonum, quod agitur ut sancta societate inhaereamus, relatum in eum finem ut beati esse possimus. Quam definitionem ut bonam defendit. » — *Ibid.*, II, 66 : « (26 jul. 1562) Didacus de Paiva : ...Nam Augustinus, x de civ. Dei, declarat sacrificium esse quod Deo offertur, ut animus hominis cum Deo conjungatur. Ea autem omnia fiunt per Eucharistiam. » — *Ibid.*, 67 : « (27 jul.) Federicus Pendasius (cler. saec.) ...Praemittens Deum exigere a nobis ut in eum omnia referamus, et a quo omnia bona agnoscamus : quae per sacrificium facimus, id est per aliquod signum externum ; alias enim non esset verum sacrificium, licet mentis actio requiratur. Nam necesse est ut sa-

de Charles Quint : Alphonse de Castro, Mineur de l'Observance, et Jean Arze, du clergé séculier. Le premier met en fait que « dans le sacrifice de la Messe la mort sur la Croix est représentée », et ajoute cette observation que la chose « ne peut se faire sans qu'il y ait sacrifice[1]. » Le second expose au même point de vue l'enseignement bien connu du cardinal Cajetan : « L'Eucharistie, dit-il, est à la fois sacrement et sacrifice : sacrifice, non seulement commémoratif, mais véritable et propitiatoire, dans lequel le Christ est immolé... non comme il l'a été sur la croix, mais d'une manière mystique, représentative, sans effusion de sang[2]. »

En 1562, deux autres Espagnols, appartenant au clergé séculier, parlent dans le même sens. Pour Ferdinand de Belloviglio (ou Vellosilos † 1587), toute la raison du sacrifice eucharistique paraît être « en ce qu'il est une image du sacrifice de la Croix, et que l'image doit porter le nom de la chose qu'elle représente[3]. » On reconnaît la proposition formulée par saint Thomas, à la suite de saint Augustin[4]. — Gas-

crificium cum re signata similitudinem habeat, et ejus effectus est ut conjungat nos cum Deo, et nos etiam offerentes unum cum Deo efficiamur ».

1. *Ibid.*, I, 610 : (9 Dec. 1551) ALPHONSUS DE CASTRO : ...Nos in sacrificio missae repraesentamus mórtem et sacrificium crucis, quae repraesentatio non potest fieri absque sacrificio ».

2. *Ibid.*, 610 : « 10 Dec., JOANNES ARZE : ...Eucharistiam esse sacramentum et sacrificium : nequel est tantum commemorativum, sed propitiatorium pro peccatis, ut sit vere et proprie sacrificium, in quo Christus immolatur; non ut in figuris veteris Testamenti... Non autem prout in cruce immolatus est, sed medio modo, id est mystico, et repraesentativo et immolatitio, sine effusione sanguinis. Neque hoc differt ab illo peracto in cruce, nisi quod illud cruentum, hoc incruentum. »

3. *Ibid.*, II, 64 : 24 jul. 1562, FERDINANDUS DE BELLOVIGLIO : ... Missam esse sacrificium, quia imago est sacrificii crucis; ergo sacrificium : quia imago nominatur eo nomine quod (*sic*) repraesentat. Et sacrificia veteris legis erant vera sacrificia, quia repraesentabant sacrificium crucis; ergo eodem modo et missa, quae illud crucis repraesentat... Et sicut oblatio crucis fuit verum sacrificium, ita et missa, cum illud repraesentet, et eadem sit hostia. » L addition finale montre bien qu'il tient également compte de la présence réelle de la victime.

4. S. THOMAS, *Summa*, IIIa, qu. 73, art. 4: « Hoc sacramentum dicitur sacrificium, in quantum repraesentat ipsam passionem Christi. » — qu. 83, art. 1 : « Solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt... »

pard Villalpando veut réfuter l'objection protestante, qu'il n'y a pas de sacrifice sans effusion de sang : « les prières aussi, réplique-t-il, sont un vrai sacrifice » ; comme si la Messe ne l'était pas dans un autre sens. Toutefois, il a soin d'ajouter que « la Messe contient en outre une représentation de l'oblation de la Croix » ; et à lui aussi, cela paraît suffire pour qu'elle soit appelée un vrai sacrifice[1].

Deux d'entre les Pères se rangent plus expressément à cette théorie. Le 9 janvier 1552, l'évêque de Constance (Christophe Metzier) n'approuve pas que la doctrine qualifie le Christ d' « hostie non sanglante », ni qu'elle le déclare « immolé seulement en mystère ». Il est vrai, dit-il, que « l'hostie est non sanglante sur l'autel ; mais son immolation sanglante y est représentée en ce que le sang, sous l'espèce du vin, est répandu : et ainsi », conclut-il, « est vrai ce que dit saint Paul, qu'en dehors du sang il n'y a pas de rémission[2]. » En tout ce raisonnement, la préoccupation de l'évêque de Constance est visible : il veut trouver une justification au principe censé posé par l'Apôtre et qu'il ne songe pas à discuter ; il lui faut une certaine effusion de sang, en laquelle consiste le sacrifice eucharistique, et en somme il ne la trouve, comme la tradition l'a toujours trouvée, que dans le fait du sang mystiquement mis à part dans le calice.

Le 22 août 1562, l'évêque de Léon (André Cuesta) apporte à cette façon de concevoir le sacrifice eucharistique une précision digne d'être soulignée. Lui aussi est visiblement préoccupé de trouver, avec toute la

1. *Ibid.*, 68 : « 29 jul., GASPAR DE VILLALPANDO : ...Et cum dicunt non esse sacrificium absque sanguinis effusione, resp. orationes esse verum sacrificium, et ad Rom. Paulus docet offerendas esse hostias Deo placentes. Et Paulum ad Hebraeos loquutum de obligatione (*pour* oblatione) crucis, sine qua non potest haberi remissio peccatorum, nequel per poenitentiam, neque alio modo. Praeterea per missam illa crucis repraesentatur. »

2. *Ibid.*, I, 641 : « CONSTANTIENSI non placet quod in doctrina Christus dicatur hostia incruenta, neque quod Christus nisi in mysterio immoletur... Est tamen hostia incruenta in altari, sed cruentam repraesentat in sanguine sub specie vini fuso. Et ita verum est quod Paulus dicit, sine sanguine non fieri remissionem. »

netteté possible, à la Messe cette immolation qui, de prime abord, apparaît comme l'élément constitutif du sacrifice. Sous cette préoccupation, il fait valoir qu'à l'autel, « le Christ, d'une certaine manière, meurt et est égorgé par le prêtre ». Comment cela? « En ce que le prêtre, par la vertu du sacrement » — c'est-à-dire des paroles sacramentelles — « sépare le Corps du Sang, bien que, en vertu de la concomitance, tous deux soient en réalité présents indissolublement avec l'âme et la divinité[1]. »

D'après l'évêque de Léon, l'acte de la double consécration réalise donc, sous la forme la plus vive qui puisse être, la représentation sensible de la Passion. L'immolation du Christ n'est pas seulement figurée par le fait que son Corps et son Sang apparaissent séparés sous les espèces sacramentelles : elle l'est surtout par le fait que l'acte consécrateur les sépare virtuellement. La double consécration est un véritable acte d'immolation mystique, correspondant à l'acte d'immolation réelle qui a constitué le sacrifice de la croix. Or, dans sa pensée, cet acte de la double consécration serait l'acte constitutif du sacrifice de la Messe, précisément parce qu'il figure de la manière la plus expressive l'immolation de la croix, c'est-à-dire parce que, par la consécration du Corps sous l'espèce du pain et du Sang sous l'espèce du vin, il sépare, autant qu'il est en lui, ce Corps et ce Sang, donc immole le Christ virtuellement.

A vrai dire, cette façon de concevoir les choses n'est pas absolument nouvelle : on en trouve trace chez plusieurs théologiens des siècles passés, et on peut

1. *Ibid.*, II, 89 : « 22 Aug. 1562, Legionensis probat missam esse sacrificium, hac ratione, quia Christus aliquo modo moritur, et a Sacerdote mactatur. Nam sacerdos, ex vi sacramenti, separat corpus a sanguine, licet per concomitantiam utrumque simul sit cum anima et divinitate : et hac ratione dicitur sacrificium missae repraesentare mortem Christi, et veram veri sacrificii rationem habet. Unde b. Thomas dicit consecrationem esse sacrificium, quia hoc sacramentum non potest consecrari absque sacrificio. Et Christus cum mysterio addidit : Hoc facite, post ambas consecrationes. Christus itaque, cum haec fecisset, vere sacrificavit : et omne id, quod sacerdos facit, fecit Christus. »

la rattacher à certaines propositions de saint Thomas lui-même[1]. Mais l'évêque de Léon a eu le mérite de l'exposer sous une forme précise et saisissante. Nous la verrons adoptée et exploitée par un bon nombre de théologiens après le Concile.

Au Concile même, il ne semble pas que l'orateur ait fait beaucoup d'impression. Aucune voix ne fait écho à la sienne. Sans doute l'ensemble des Pères juge-t-il que, pour peindre les choses plus vivement, l'évêque castillan ne dit en somme rien de plus que ses devanciers. Les Pères mêmes dont la pensée se rapproche le plus de la sienne, et qui, comme lui, cherchent la raison du sacrifice eucharistique dans la seule représentation sensible de la Passion, parlent de cette représentation sensible en termes beaucoup plus sobres, très généraux même, sans rien qui rappelle sa théorie particulière.

C'est qu'en effet, à examiner froidement les choses, l'acte de la double consécration, dont on nous parle, n'est évidemment pas un acte d'immolation réelle. Le Corps et le Sang du Christ seraient séparés l'un de l'autre, si les paroles produisaient leur effet : c'est entendu. Mais nous savons qu'elles ne peuvent pas le produire, et qu'elles ne le produisent pas en fait. Il s'agit donc uniquement d'une séparation apparente, donc d'une simple figure d'immolation. C'est ce que tous les théologiens ont affirmé jusqu'ici. L'évêque espagnol ne parle pas autrement qu'eux, lorsque, après avoir décrit cet acte d'immolation mystique, il ajoute : « Voilà pourquoi il est dit que le sacrifice de la Messe représente la mort du Christ, et est un vrai sacrifice. » Nous revenons à la formule de saint Thomas, que notre auteur lui-même rappelle expressément : « La messe est proprement un sacrifice, en tant qu'elle représente la Passion[1]. »

1. Cf. *Revue d'Apolog.*, septembre 1921, p. 521.
1. S. Thomas, *Summa*, IIIa, qu. 73, art. 4 : « Hoc sacramentum habet triplicem significationem : unam quidem respectu praeteriti, ut quantum est commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium... et secundum hoc vocatur sacrificium ».

Mais la question que nous avons posée tant de fois, se pose toujours avec la même rigueur : Comment la Messe est-elle un sacrifice réel, alors qu'elle ne comporte qu'une immolation mystique : immolation mystique très expressive, présentant toutes les apparences possibles de la réalité ; néanmoins immolation essentiellement mystique, et sans la moindre réalité ?

*
* *

Pour résoudre le problème, un second groupe de théologiens recourt à l'idée d'oblation. D'une façon générale, le sacrifice eucharistique consisterait dans l'offrande qui est faite du Christ à l'autel.

Aux yeux de Pierre Guerrero, évêque de Grenade, l'oblation est si bien l'acte propre du sacrifice, qu'elle constitue un acte à part, distinct de la consécration : celle-ci produit la Victime ; ensuite vient l'oblation, par laquelle le sacrifice est offert. « Puisque, dit-il, le Christ est en vérité dans l'Eucharistie, il s'ensuit qu'il y a sacrifice, car il peut, une fois consacré, être immolé » — c'est-à-dire offert — « par le célébrant à Dieu le Père[1]. »

Plusieurs théologiens, tels que François Sonnius, de l'Université de Louvain, Jean Gropper, attaché à l'évêque de Cologne, Jacques Ferrusio, attaché à l'évêque de Ségovie, et d'autre part l'évêque d'Alife (Jacques-Gilbert de Nogueras), établissent un rapprochement entre l'oblation quotidienne du Christ sur l'autel eucharistique, et l'oblation qu'il fait éternellement dans le ciel, au témoignage de l'Epître aux Hébreux[2].

1. *Ibid.*, I, 638 : « 7 Jan. 1552, Granatensis : ...Nam cum Christus vere sit in Eucharistia, sequitur quod sit sacrificium, cum possit, postquam consecratum est, Deo Patri a celebrante immolari : hacque de causa S. Patres sacrificium hoc appellaverunt, quia in eo vere Christum esse tenuerunt, ut ostendit b. Thom., 3 par. q. 73, art. 6, et par. 2, qu. 101. »

2. *Ibid.*, I, 612 : « 10 Dec. 1551, Franciscus Somnius : ...Illa vero crucis cruenta fuit, et semel oblata ; haec in altari incruenta, et quotidie offertur. Illa etiam caelestis, quae fit in coelo a Christo coram Patre, incruenta et semper fit : perpetuo enim assistit Christus coram Patre ad placandam divinam iram, pro nobis interpel-

Mais la théorie générale de l'oblation laisse place à des questions tout aussi pressantes. Cette oblation du Christ, qui constituerait le sacrifice de nos autels, dans quel rapport se trouve-t-elle vis-à-vis de la représentation sensible de la Passion? Elle en serait indépendante, si on la distingue de la consécration, qui met le Corps et le Sang à part sous les espèces : mais alors qu'est-ce qui nous empêchera de penser qu'elle se continue avec la présence dans le tabernacle, et par conséquent que le sacrifice eucharistique dure au delà de ce que nous sommes convenus d'appeler la Messe? Si, au contraire, l'oblation sacrificielle est annexée indissolublement à l'acte de la consécration, ou du moins à la juxtaposition des deux espèces consacrées, il s'agit encore de justifier cette connexion nécessaire, et d'expliquer comment elle est exigée par la notion essentielle de sacrifice, ou bien est requise simplement par une volonté divine superposée à cet ordre essentiel.

(*A Suivre.*)

M. LEPIN.

lans... ». — *Ibid.*, 618 : « 14 Dec., JOANNES GROPPERUS probavit... quod missae sacrificium invisibile Christi sacrificium in coena, et visibile in cruce, repraesentat, et quod Christus perpetuo facit, interpellans pro nobis apud Patrem in coelo. Missa igitur omnia ista sacrificia repraesentat, et commemoratio est. » — *Ibid.*, 623 : « 18 Dec., JACOBUS FERRURIUS : ...Oblatio crucis cessavit, et jam oblata est : per sacerdotem autem quotidie Christus se offert Patri : et ita se offert in aeternum, quousque ipse veniat, ut ait Paulus. » — *Ibid.*, II, 94 : « 25 Aug. 1562, ALIPHANUS : ...Et cum opponitur, unica oblatione, etc., resp. eadem ratione et nos deberemus offerre quotidie in missa, sed illa coenae, illa crucis, haec in missa et illa quae fit in coelo coram Patre, una oblatio est, cum una et eadem hostia, et idem sacerdos sit, et ita intelligenda sunt verba Pauli ad Hebraeos. »

Autour
de Saint François de Sales

A quelle place éminente saint François de Sales doit être mis dans l'Histoire de la Pensée chrétienne — et humaine ; le savait-on nettement avant les fêtes de son centenaire ? Il ne semble pas. Ni le public profane, ni même le public chrétien, ne le tenait vraiment pour ce qu'il est : l'un des Princes de l'esprit.

L'admirable Encyclique que le Pape Pie XI écrivit alors à sa gloire rétablit dans les esprits le sentiment de l'admiration qui était due à l'une des plus belles intelligences dont s'honore l'humanité. La Presse presque entière, même celle qui n'a pas l'habitude d'entrer dans le concert des hommages que nous rendons aux saints, faisant écho à la voix du Souverain Pontife, provoqua dans la foule à l'endroit du saint un mouvement d'attention vénérante qui eut pour effet de lui restituer le juste prestige dont l'avait insidieusement dépouillé l'hérésie janséniste.

Des ouvrages d'importance vinrent en outre dans le même temps, par une coïncidence heureuse, nous montrer de quelle science et de quelle prodigieuse pénétration notre saint avait fait preuve dans l'interprétation de l'Evangile. Parmi ces ouvrages — en dehors de ceux dont il ne nous appartient pas de parler ou dont il est inutile de parler parce qu'ils sont entre toutes les mains[1] — il en est trois que nous nous devons de signaler ici, parce qu'ils projettent quelques beaux rayons nouveaux sur la grande figure de l'évêque de Genève et sur son œuvre.

1. Celui d'Henry Bordeaux notamment : *Saint François de Sales et notre cœur de chair*. Paris. Plon

Voici d'abord une forte et substantielle brochure de 146 pages in-8° qui nous vient, toute parfumée d'esprit salésien, des hauts lieux où repose le corps du saint à Annecy, de cet insigne monastère de la Visitation dont les savantes et saintes religieuses conservent dans sa pureté primitive la doctrine spirituelle du Père et Fondateur. Ce précieux opuscule, détaché provisoirement du Tome XXI des *Œuvres*, dont il constitue la préface, est lui-même précédé d'une très belle lettre de S. G. Mgr Florent de la Villerabel et il s'intitule modestement *Saint François de Sales étudié dans ses Lettres*[1]. Sachons néanmoins que l'ouvrage nous donne bien au delà de ce que le titre nous semble annoncer, car le saint François de Sales des *Lettres* n'est-ce pas à peu près tout saint François de Sales? Et l'*Introduction* comme le *Traité de l'amour* ne sont-ils pas épars à travers les *Lettres*? Ce travail en vérité fait un singulier honneur à la religieuse qui a tenu la plume comme aux âmes pieuses qui l'ont aidée dans sa tâche. On y savoure le fruit d'un long commerce avec la pensée du saint, le fruit d'une étude poussée jusqu'aux nuances les plus secrètes.

Après cela, quelques points controversés sont mis pour toujours hors de conteste. Nous saurons désormais quelle était la vraie nature de François de Sales ou, si l'on veut, son tempérament naturel. Depuis quelques années, l'opinion à cet égard était en train de changer. Parce que la douceur était devenue chez notre saint comme une *seconde nature*, on prenait peu à peu l'habitude de la considérer comme le fond primitif de son caractère. Les plaintes qui lui sont échappées touchant son naturel fougueux et emporté, on les prenait volontiers pour la pieuse exagération habituelle aux saints qui se noircissent pour mieux faire éclater en eux l'action de la grâce divine. Etrange méprise! Saint François de Sales n'est pas un de ces romantiques outrés que Faguet appelait des *exagéreurs*. Il n'exagère

1. *Saint François de Sales étudié dans ses lettres*. En vente au monastère d'Annecy et Librairie Vitte, Lyon, 3 fr.

en quoi que ce soit, même pour se vitupérer. Il se voit tel qu'il est — ce qui s'accorde très bien avec l'amour de Dieu et l'humilité. Croyons-le donc quand il se donne pour un tempérament fougueux et irritable. Il a pour le dire des mots qui ne trompent pas, des mots qui frémissent encore du rude effort qu'il avait fait pour se maîtriser. En veut-on des exemples? Les Visitandines ayant été l'objet d'une insolence, il écrit à un ami : « Je fus esmeu à la vérité, mais je retins toute mon esmotion, et confessay ma faiblesse à nostre Mère. »[1] Un autre jour il avoue : « Je ne me suis mis en cholère, pour justement que ç'ait esté, que je n'aye reconneu par apres que j'eusse encore plus justement fait de ne me point courroucer. »[2] Ne discerne-t-on pas dans ces mots l'accent d'un homme qui s'est péniblement, douloureusement conquis, qui s'est entraîné à la douceur parce que la douceur lui est un jour apparue comme l'outil par excellence de l'apostolat. La vraie conclusion sur ce point, c'est celle que formule si bien l'auteur de *Saint François de Sales étudié dans ses Lettres :* « Sa douceur inaltérable, dit-elle, François la conquit à la pointe de l'épée. Cet homme si tranquille, si modéré, si courtois, insensible, semblait-il, aux injures, souriant aux affronts comme aux témoignages de bienveillance, avait un tempérament bouillant, un cœur chaud, une nature délicate et impressionnable : s'il fut doux, c'est qu'il fut un héros. Ecoutons un de ses aveux — il fait si bon entendre ceux d'un tel saint! — à l'Archevêque de Bourges : « Il ne « faut point tesmoigner de mes contentements en « chaire, s'il est possible ; mais au moins point de cho- « lere, comme je fis le jour de Nostre Dame à Dijon, « quand on sonna avant que j'eusse achevé. Ce fut une « faute sans doute avec plusieurs autres. »[3]

Mais que la douceur acquise de saint François de Sales ne nous masque pas, comme il arrive, sa fermeté. Cette douceur, fruit de sa virilité d'âme, en est

1. *Œuvres*, t. XVIII, p. 6.
2. *Id.* t. XIV, p. 105.
3. Op. cit., p. 121.

encore le signe. Traitant habituellement les âmes par la douceur, parce que la douceur lui semble le plus sûr moyen de les conquérir, il leur parle aussi — et plus souvent qu'on ne pense — avec une mâle fermeté. Si nous l'avons cru enclin à toujours céder, c'est que nous n'avons pas lu ni médité ceci : « Six mois après son sacre, écrivent les Visitandines d'Annecy, nous trouvons sous sa plume ces mots qui nous étonnent : « Je « veux absolument et sans réplique... Je le commande « à vostre chapitre et à vous, en vertu de la sainte obé- « dience et *sub paena excommunicationis latae sen-* « *tentiae.* » Le très doux François de Sales écrivait sur ce ton à un ancien condisciple de Padoue, au doyen de la Collégiale d'Annecy !... C'est qu'il s'agissait d'en finir avec une vieille querelle entre le Chapitre de Notre-Dame et celui de la Cathédrale, de faire respecter à la fois les prérogatives du second et sa propre autorité ; le jeune Prélat montrait dès le principe qu'on ne lui résisterait pas impunément. A propos d'une ordonnance relative à une distribution d'aumônes, il mandait à l'un de ses curés : « Il faut que cela se fasse « sans réplique, et partant je désire que vous vous y « employez vivement. » — Une autre fois : « Je veux « estre obéi absolument, sachant combien il importe « à l'honneur de l'Eglise. »[1].

Comme on le voit, la main de l'évêque de Genève, toujours gantée de velours, fut parfois une main de fer. Voilà ce qu'oublient trop ceux qui ne lisent saint François de Sales qu'en anthologie. Le recours aux sources nous apprend bien des choses, non seulement sur son intelligence et sa pensée, mais sur son caractère, l'un de plus achevés qui soient.

Une légende à laquelle on a trop longtemps donné crédit est encore définitivement exécutée par la magistrale préface des Visitandines d'Annecy. Il ne faudra plus croire désormais, comme l'ont fait Mgr Bougaud et Amédée de Margerie, que saint François de Sales a été, dans l'établissement de la Visitation, le pré-

1. Op. cit., pp. 74-75.

curseur en quelque sorte de saint Vincent de Paul et qu'il a esquissé une première ébauche de l'Institut des Filles de la Charité. La Visitation fut dès l'origine et dans la pensée du fondateur un ordre essentiellement contemplatif. Dès avant sa fondation, et même deux années avant, l'évêque de Genève annonce à la baronne de Chantal que ses futures Filles consacreront « la meilleure partie » de leur temps « à la contemplation ». La visite des malades, dont on a fait état d'une manière si abusive, ne fut jamais, même aux premières heures de l'ordre nouveau, qu'une sorte de hors-d'œuvre imaginé par le saint pour donner au monde le moyen de respirer le parfum des vertus nées du cloître. On ne remarque pas assez généralement que, dans chaque monastère, deux religieuses seulement vaquaient à la fois à ce service actif. Rien là qui ressemble à la mission des Filles de la Charité !

Sans doute notre saint dira plus tard qu'il dut « deffaire » ce qu'il avait voulu faire. Mais ce disant, il ne visera pas l'activité extérieure de ses Filles, il songera seulement au noble rêve qu'il avait fait de grouper des âmes retenues dans le service de Dieu par « l'unique lien de l'amour », rêve auquel il dut renoncer sur les instances de l'Archevêque de Lyon pour adopter les vœux solennels et l'exacte clôture. Les Visitandines d'Annecy peuvent donc écrire à bon droit : « Quand les divers manuscrits des Constitutions seront publiés, on pourra mieux se rendre compte de ce qu'était à sa naissance l'œuvre de l'Evêque de Genève et de ce qu'elle fut lorsque, en 1620-1622, il y eut mis la dernière main. Il sera aussi plus facile d'étudier, dans son ensemble et dans ses détails, cette œuvre admirable, et de préciser les changements qui modifièrent dans sa forme extérieure la vie des Religieuses. Nous disons la « forme extérieure », car celle-ci seule subit des retouches : la fin, le caractère original, la vie intérieure, en un mot, l'idéal conçu et réalisé par le Fondateur ne varièrent jamais. »[1]

Et puisque, dans le texte que nous venons de citer,

1. Op. cit., pp. 109-110.

il est fait allusion aux manuscrits de saint François de Sales qui n'ont pas encore été publiés, ne manquons pas au devoir que nous avons de signaler l'importance extrême, l'importance capitale des œuvres qui restent encore à paraître et qui vont faire la matière des quatre ou cinq derniers volumes de la grande édition d'Annecy. On a paru croire de divers côtés, et même on a dit expressément qu'avec le Tome XXI, contenant les dernières lettres du saint, s'achevait la partie vraiment vivante et substantielle de l'œuvre salésienne. Quelle erreur ! On en jugera quand on saura qu'il reste encore à publier non seulement des Mémoires intimes, des Règlements de vie, des pièces d'administration épiscopale, des dissertations théologiques indispensables pour fixer les principes de son ascèse, des opuscules de spiritualité, mais encore tous les documents concernant la fondation de la Visitation, lesquels formeront un volume entier. Et ce volume — est-il besoin de le dire ? — constituera une pièce d'un prix incomparable pour les historiens de la pensée religieuse.

Cette grande étude, à laquelle s'est livrée avec tant d'amour et d'intelligence une des savantes Visitandines qui éditent les œuvres de saint François de Sales, n'est pas une conclusion à son œuvre d'éditrice, c'est un intermède reposant pendant une halte. Un instant, avant de reprendre l'austère besogne du critique, avant de revenir au maniement des fiches, à la recherche ardue, longue, souvent décevante, des références et des identifications historiques, recherche dont la difficulté n'est certainement pas soupçonnée du profane, elle s'est arrêtée, pour se rafraîchir le cœur et se reposer la pensée, à dessiner la figure infiniment séduisante du saint, du Père, auquel, après Dieu et sa Mère, elle a, comme ses sœurs, donné le meilleur de son cœur. Ce portrait dont tous les traits ont été contemplés et, si je puis dire, médités pendant tant d'années, est d'une justesse et d'une précision admirables. Il faut le connaître l'étudier à loisir si l'on veut prendre une vue complètement exacte de la physionomie morale du Prince des directeurs d'âmes.

Et voici maintenant un petit livre[1] qui se présente comme le précédent sous un titre fort simple et sans prétention : *Saint François de Sales à la Visitation*, mais dont certaines pages vont très loin et que même les familiers de saint François de Sales liront avec plaisir et profit. L'auteur, un jeune prêtre belge dont c'est, je crois bien, le premier essai, mais en qui on peut reconnaître et saluer dès aujourd'hui un futur maître en psychologie religieuse, n'a voulu, nous dit-il, que nous donner la substance des réflexions qui lui furent naguère suggérées par la lecture méditée des *Entretiens spirituels*. « L'histoire de ce petit livre, écrit M. Leclercq, est celle de beaucoup de ses semblables. L'auteur achevant ses études de théologie, se préparait, dans le recueillement du séminaire, à recevoir le sacerdoce. Lisant les *Entretiens spirituels* de saint François de Sales, il fut saisi par le charme de vie chrétienne qui s'en dégage ; il en annota quelques passages, il rédigea ses réflexions ; notes et réflexions prirent corps ; et le corps s'allongea jusqu'à devenir les pages que le lecteur a sous les yeux... Ce sont, mis par écrit, six mois de vie spirituelle, contact intime d'un séminariste avec le grand Docteur qu'est François de Sales. »[2] Simples notes marginales, croirait-on, mais dont plusieurs sont d'une richesse et d'une profondeur singulières. Telle parole du saint que nous croyions avoir comprise se charge tout à coup d'un sens nouveau grâce au commentaire de M. Leclercq. Et nous vérifions là une fois de plus que c'est le beau destin des classiques en tout genre, le destin d'un Racine comme d'un François de Sales, de fournir à nos commentaires et à nos méditations un thème inépuisable. Lisons dans le petit livre de M. Jacques Leclercq les pages 86, 90, 94, où il nous expose après saint François de Sales, comment le blanc de la perfection est dans l'humble devoir accepté plutôt que dans l'œuvre éclatante faite par choix, et nous ver-

1. *Saint François de Sales à la Visitation*, par l'abbé Jacques Leclercq. Bruxelles. Dewitt.
2. Op. cit., pp. 5-6.

rons comment le jeune auteur sait relier par un fil d'or les joyaux de la pensée salésienne.

Nous devons enfin à la bonne plume du chanoine Truptin, missionnaire de Paray-le-Monial, un livre excellent qui s'intitule : *L'Amour dans saint François de Sales*, avec ce sous-titre : *Etude théologique et ascétique*. Ce livre, qui se présente à nous sous le haut patronage de Mgr l'évêque d'Autun avec une alerte préface d'Henry Bordeaux portait en lui les raisons de son succès. Nous aurons d'ailleurs donné une idée de son mérite quand nous aurons dit que sans le secours d'aucun éditeur — puisqu'il est vendu par l'auteur lui-même à Paray-le-Monial — il a épuisé en quelques mois son premier tirage et a dû recourir à une réimpression. J'ai dit qu'il n'avait besoin d'aucune présentation. Ne nous privons pourtant pas du plaisir d'entendre M. Henry Bordeaux nous en décrire sommairement l'intention générale et l'économie : « L'ouvrage de M. le chanoine Truptin est spécialement inspiré de ce *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales, qui, trop peu connu, est un des plus beaux livres de notre littérature. Il faisait entendre, au seuil du dix-septième siècle, un accent nouveau et jaillir une source nouvelle de sensibilité. Le formidable et bouillonnant seizième siècle s'était complaisamment étalé dans l'épopée burlesque de Rabelais, dans la savoureuse critique morale de Montaigne, dans le lyrisme ardent et voluptueux de Ronsard. Voici que l'évêque de Genève invitait les âmes à la vie intérieure. Toutes celles qui avaient soif d'un amour si difficilement, si rarement satisfait par les passions terrestres, s'y vinrent désaltérer, comme le cerf, après la chasse, court se plonger au torrent. La source de saint François de Sales est à demi-cachée par les buissons et les graminées ; elle glisse sans bruit sur les mousses, mais elle est d'une pureté où le ciel qui s'y regarde retrouve sa couleur et sa profondeur. Les psychologues du grand siècle se sont penchés sur elle...

Sur la soumission de notre volonté à la volonté divine, non point par esprit d'obéissance mais par amour, sur la transfiguration de notre vie quotidienne par cet amour, M. le chanoine Truptin a écrit ce livre d'un élan religieux admirable, d'une éloquence attendrie, mais aussi d'une compréhension profonde de la doctrine de saint François de Sales »[1]. Oui, et puis, comme les trois livres dont nous venons de parler, celui-ci nous rappelle que saint François de Sales ne fut pas seulement un des grands écrivains de notre pays, mais une des plus belles intelligences qui aient paru sur cette terre.

Francis VINCENT.

1. *L'Amour de Dieu dans Saint François de Sales*. En vente chez l'auteur. Paray-le-Monial, 5,50 franco.

AUX PARENTS

LES

VICES ACTUELS

de l'Education familiale

par

Mgr GRENTE, Évêque du Mans

1 vol. in-8° Couronne 6 fr. — Franco 6.60

— Edition sur papier Lafuma 10 fr. —

Gabriel BEAUCHESNE, 117 Rue de Rennes, PARIS

Une lettre d'incroyant cultivé

Une dame du monde a reçu tout récemment une lettre d'un haut personnage politique parisien dans laquelle, après réponse à un simple renseignement administratif, il trouvait le moyen d'insérer ce qui suit : « Demandez donc à votre mari (lequel est un savant) ce qu'il faut penser du « texte des trois témoins » qui a fondé le dogme de la Trinité, des fausses décrétales qui ont fondé l'autorité du Pape de Rome et du culte de Mithra auquel le christianisme a emprunté presque toute sa liturgie. Renan a écrit qu'il s'en est fallu de peu que ce culte remplaçât la religion de Jésus dans la conquête du monde occidental. » Les autorités invoquées par le distingué correspondant étaient, outre Renan, M. Guignebert, dans une conférence contradictoire, et Salomon Reinach qui a écrit un ouvrage incomparable : l'*Orpheus*. Cette dame s'étant adressée à moi pour tranquilliser sa foi, d'ailleurs nullement ébranlée, car si son correspondant est un savant, ce n'est pas un spécialiste des questions scripturaires ou théologiques, j'ai répondu la lettre qui suit :

« Je suis charmé d'apprendre que M. Guignebert, protestant d'origine et savant de seconde main, incapable de discuter les questions religieuses dans des Revues graves avec nos savants qualifiés, les porte devant des auditoires incompétents pour s'y tailler des succès faciles. Cela me rappelle Sébastien Faure courant la France pour démontrer en douze arguments (un seul aurait suffi) la non-existence de Dieu à des primaires qui ne demandaient pas mieux. La raison vraie, la raison du cœur, celle qu'on couvre par des raisons de la raison (on en trouve toujours quand on a beaucoup d'imagination) est enfin apparue. Sébastien Faure a fini dans une affaire de mœurs et de trahison. Quant à M. Salomon Reinach, c'est un juif pour qui, comme a dit M. Loisy (*A propos d'histoire des religions*, p. 95), « le christianisme est une vaste affaire Dreyfus », dont l'*Orpheus* a reçu mainte exécution, de la part des catholiques, mais aussi de M. Loisy lui-même (voir *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, janvier-

février 1910, 67 et réplique de M. Reinach, juillet-août 1910, 359, avec réponse dédaigneuse du directeur : « Il ne nous plaît pas de répondre à M. Salomon Reinach »). M. Salomon Reinach est célèbre pour avoir proposé de nier le crucifiement du Christ, parce qu'on ne peut nier l'authenticité de la prophétie : « Ils ont percé mes mains et mes pieds » conservée dans les Septante et maquillée dans le texte hébreu. M. Loisy a encore été obligé de rassurer M. Salomon Reinach et de le corriger sur ce point (*A propos de l'histoire des religions*). Quant à Renan et à son histoire de Mithra, on verra dans *Christus* (519-528, 532-534) ce qu'il faut en penser, et, pour Dieu, qu'on ne nous parle plus de Renan et de sa pauvre science que les Reinach et les Loisy ont démolie complètement de leurs propres mains.

Cela dit, et vues les grandes autorités sur la foi desquelles votre correspondant joue son éternité, alors qu'il ne voudrait engager sur leur parole ni son honneur ni sa vie, passons aux textes. « Le texte des trois Témoins, dit-il, a fondé le dogme de la Trinité. » Le texte des « trois témoins » n'est pas antérieur, d'après ceux qui contestent son authenticité, à la fin du troisième siècle, puisqu'ils en attribuent l'introduction dans la Vulgate à Priscillien. On croyait à la Trinité avant le quatrième siècle, ce n'est pas difficile à démontrer. Vous trouverez cette démonstration surabondante dans l'ouvrage du P. Lebreton : « Histoire du dogme de la Trinité. » Le premier évangile envoie les apôtres prêcher et baptiser « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » et il est antérieur au quatrième siècle. L'Evangile de saint Jean parle du Verbe qui était auprès de Dieu et qui était Dieu, puis de l'autre Paraclet qui est Dieu aussi bien, puisque c'est *l'autre* Paraclet égal au Verbe et ne faisant qu'un avec lui, comme le Verbe-fils avec son Père, et l'évangile de saint Jean est antérieur au quatrième siècle.

Que les Fausses Décrétales attribuées à Isidore Mercator aient fondé l'autorité du Pape de Rome, c'est encore une audacieuse affirmation à l'usage des primaires. Les Fausses Décrétales sont tout au plus du milieu du IX^e^ siècle. Or, avant le milieu du IX^e^ siècle, nous avons saint Léon et Charlemagne. Dira-t-on que saint Léon n'avait aucune autorité sur la chrétienté, lui qui couronna Charlemagne empereur d'Occident ? Ce ne sont pas les papes qui ont fabriqué les fausses décrétales ; pendant deux siècles, ils

ne les ont même pas citées sur le même pied que le *Codex canonum* authentique, et, en tout cas, leur autorité était établie déjà, quans ils leur ont donné un certain crédit. Ce ne sont pas des protestants, mais des catholiques, qui en ont démontré la fausseté, et l'autorité papale n'en a pas diminué pour cela. L'autorité du Pape de Rome ne se fonde pas sur des parchemins, pas plus que celle du gouvernement français ne dépend du Code Napoléon ; c'est le Code Napoléon qui dépend de lui, au contraire. Nous ne sommes pas des protestants penchés sur des textes que personne ne leur garantit et que tout le monde leur conteste ; nous sommes des catholiques attachés à une autorité vivante qui, elle, loin d'être garantie par les textes, est obligée de nous les garantir ; saint Pierre fut reconnu illettré par le Sanhédrin après la Pentecôte, il n'en était pas moins le premier Pape et d'une autorité telle qu'Ananie et Saphire, convaincus d'avoir voulu le tromper, furent frappés de mort par sa parole ; que saint Paul, après avoir prêché aux Gentils, fut obligé de venir contrôler son évangile, c'est-à-dire sa doctrine par celle de ce Chef suprême et faire reconnaître son apostolat, « de peur, disait-il, de courir ou d'avoir couru en vain. » Pierre, dans l'Evangile et dans les Actes, n'est pas un apôtre comme les autres. Ou l'Eglise n'est plus ce qu'elle a été à ses débuts, ou il faut chercher en elle un successeur d'apôtres appelé évêque qui ne soit pas non plus comme les autres et qui les domine ; on n'en voit plus aucun dans le monde que l'Evêque de Rome. Saint Pierre est mort, personne ne le conteste sérieusement, et l'Evêque actuel de Rome se relie à lui par une succession ininterrompue, personne ne le conteste davantage. Les Fausses Décrétales n'ont pas créé cette autorité vivante, pas plus que le Code Napoléon vrai ou faux n'a créé le gouvernement français, avec cette différence que la forme du gouvernement français peut changer et alors on le note dans des textes qui ne créent pas la forme, mais la constatent, tandis que le gouvernement de l'Eglise est le même qu'aux premiers jours.

Le texte des « trois témoins » qu'on nous sert depuis 1897, comme une nouvelle affaire Galilée, ne peut nous inquiéter. Le Saint-Office délégué par les Papes pour veiller à ce que les savants ne disent pas trop de sottises (cela leur arrive plus souvent qu'à leur tour) a décrété que ce texte qu'on dit interpolé était authentique. Il ne pouvait guère décréter que saint Jean l'a écrit lui-même (ques-

tion d'authenticité littéraire sur laquelle il n'y a pas de tradition spéciale), mais qu'il représente exactement ce que la sainte Eglise veut qu'on croie en matière de dogme Trinitaire (question d'authenticité canonique). Voir *Dictonnaire de théologie catholique*, article saint Jean, par M. L. Venard, fascicules LX-LXI, page 588. Par conséquent, ce qu'ajoute votre correspondant au sujet des savants catholiques « qui n'osent plus en parler » est absolument faux. Ils en remplissent, au contraire, des ouvrages considérables tels que celui que je viens de citer où l'on en cite d'autres tout récents et de même valeur.

Pour terminer, votre correspondant vous souhaite une bonne Noël et vous prend en pitié parce que vous ne savez pas, comme lui depuis quelque temps, que c'était la fête du *Natalis Solis Invicti ;* il invoque là-dessus l'autorité de Mgr Duchesne qu'il n'a pas lu et qui lui aurait démontré que les Fausses Décrétales n'ont pas fondé l'autorité du Pape de Rome. Il est parfaitement vrai que le christianisme a christianisé bien des idolâtries; j'ai là-dessus tous les ouvrages de Nourry-Saintyves qui enfonce des portes ouvertes en démontrant que « les saints ont succédé aux dieux ». Effectivement, et cela est prophétisé dans l'*Apocalypse*. Les saints, c'est-à-dire l'Eglise chrétienne, les élus de la terre, y sont invités à se repaître de la chair de Babylone: ils règnent à sa place mille ans (Apoc., XIX, 18, XX, 4-6). Pierre avait été invité aussi à manger de tout ce qui était impur, parce que Dieu désormais le sanctifiait (*Actes*, X, 13). Usant de cette sainte liberté que saint Paul surtout a proclamée, l'Eglise chrétienne, partout où elle a trouvé un usage païen idolâtrique, au lieu de le supprimer totalement, ce qui était souvent impossible, l'a transfiguré en le tournant vers Jésus-Christ ou vers ses saints. Ce n'est plus alors de l'idolâtrie qu'aux yeux des Juifs. Aussi les voit-on acharnés dans cette belle campagne qui consiste à démontrer ce travail séculaire. Mais à qui s'attaquent-ils, à des chrétiens ou à des Juifs rebelles ? Ils confondent. Pour la question de la Noël, personne n'a encore démontré que c'est Mithra qui l'a créée ; mais, lors même que ce serait lui qui aurait porté les chrétiens à choisir ce jour pour fêter la naissance de leur Dieu appelé tel par Pline dans sa lettre à Trajan, il s'ensuivrait simplement que les chrétiens ont triomphé d'une idolâtrie. Si l'antichristianisme triomphe à son tour, ce ne sera qu'un paganisme ressuscité ; on

pourra revenir à volonté à l'adoration du soleil et de ses produits représentés par l'or et l'argent, et ce sera un déchaînement effroyable de matérialisme où l'on ne verra, comme Clemenceau, que des « questions de force », de force brutale. Le communisme s'apprête à tirer les conséquences logiques des prémisses posées. Si les intellectuels purs ne savent pas le faire, eux le leur apprendront.

Concluons que l'intellectualisme, ou, pour mieux dire, le pédantisme, si contraire à la tradition française, puisque Rabelais, Montaigne, La Fontaine, Molière et Pascal n'ont pas assez d'anathèmes à lui lancer, a sévi chez nous (Voltaire et Renan, en ce qu'ils tiennent d'importation prusso-protestante en sont la preuve) à mesure que le catholicisme baissait. L'Eglise catholique, encore une fois, n'est pas fondée sur une critique de textes et de manuscrits. C'est une autorité vivante qui nous dit : « Voilà ce que vous devez croire dans les textes écrits par les auteurs inspirés, car, moi aussi, j'ai l'Esprit-Saint avec moi, et il me dit ce qui correspond ou non avec sa pensée, que ce soit ou non à la lettre ce que le premier instrument a écrit. Dieu ne s'est pas chargé de conserver précieusement la moindre des lettres primitives mais l'esprit, dans l'*essentiel* de la lettre ».

E. Tauzin.

Note sur Saint Jean, XXI, 22

Dans un de ses récents articles sur le mystère de l'Incarnation, M. Masure a soulevé un petit problème de philologie sacrée. A propos du dernier chapitre de Saint Jean, il fait cette remarque : « Pour le dire en passant, si dans la finale de Saint Jean et dans le difficile verset XXI, 22, on pouvait traduire ἕως par *pendant que*, ce passage obscur prendrait un autre reflet : grâce au verbe ἔρχομαι, qui s'y retrouve. Mais nous ignorons si cette lecture est possible[1]. »

On peut répondre en toute assurance, du point de vue philologique, que cette lecture — ou plutôt cette traduction — est possible : ἕως, avec l'indicatif, au sens de *pendant que*, se rencontre communément en grec classique — c'est même le sens normal — et cet usage persiste dans la langue du Nouveau Testament. Dans Saint Marc (VI, 45), après la première multiplication des pains, Jésus contraint ses disciples à monter dans la barque et à prendre les devants, « pendant que lui-même va congédier la foule, » « ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον ». Le sens de « pendant que, tout le temps que » est de même très clairement exprimé dans la parole du Christ rapportée en Saint Jean, IX, 4 : « Il faut que je fasse les œuvres de Celui qui m'a envoyé, pendant qu'il est jour, ἕως ἡμέρα ἐστίν. »

Quant au ἕως ἔρχομαι de Saint Jean, XXI, 22, bien que le plus grand nombre des commentateurs traduisent ἕως par « jusqu'à ce que », l'un des meilleurs interprètes modernes du Quatrième Evangile, l'Anglican B. F. Westcott adopte de préférence le sens de « pendant que[2] » : avant lui, M. l'abbé Viteau s'était prononcé pour la même traduction dans sa thèse sur le grec du Nouveau Testament[3]. Un helléniste n'a donc rien à objecter à la

1. *Revue Apologétique*, 1er décembre 1924, p. 268, note.
2. B. F. Westcott, *The Gospel according to Saint John*, t. II, Londres, 1908, p. 372.
3. J. Viteau, *Etude sur le grec du Nouveau Testament*, Paris, 1893, p. 129-130. Notons que Westcott et Viteau, tout en s'accordant sur le sens à former à ἕως, n'entendent pas de la même façon le verbe ἔρχομαι. Westcott traduit : « *pendant que je viens*, tout le temps de ma venue » ; et Viteau : « *pendant que je m'en vais*, pendant mon absence ».

traduction de ἕως avec l'indicatif par « pendant que ».

Ajoutons que Notre-Seigneur parlait en araméen et que la particule araméenne, traduite en grec par ἕως, comporte les deux sens : *jusqu'à ce que* et *pendant que*.

Je laisse à M. Masure le soin de faire connaître aux lecteurs de la *Revue apologétique* l'interprétation que lui suggère la possibilité de cette traduction.

Joseph Huby.
Ore Place, Hastings.

Informations

I. — Les réponses à notre Enquête

Faire de l'apologétique expérimentale

« Le besoin que je ressens pour le peuple — car je ne parle que d'apologétique populaire — c'est celui d'avoir à sa foi chancelante des appuis réels, sensibles, qui pénètrent son être. Les preuves tirées des miracles ou discussions philosophiques glissent sans résultat sur son âme : On doute de tout, de l'histoire, de la raison. Il lui faut des motifs qui le touchent de plus près et pour moi Fonsegrive dans son livre : *Le Catholicisme et la vie de l'esprit*, a raison. Dans ce genre, j'ai lu avec plaisir : *Essai d'Apologétique expérimentale* de l'abbé Leclercq, chez Duvivier, à Tourcoing. Notre *prédication* même serait bien plus impressionnante et efficace si nous avions fréquemment des preuves expérimentales à ajouter aux autres. Il nous faudrait un *Désers* pour exposer tous nos dogmes catholiques suivant cette méthode. »

Le même correspondant demande « une liste de *romans à thèse* (ou autres) qui exposeraient les différentes doctrines à inculquer aux chrétiens et en particulier aux jeunes gens... Dans un journal socialiste, j'ai vu la liste des romans que tout jeune homme socialiste doit lire. Rien de pareil ne peut être obtenu chez nous. Je loue beaucoup la *Revue Apologétique* qui signale à l'occasion les nouveaux romans comme le *Fer sur l'enclume*, *Les*

berceaux tragiques, etc., qui confirment si énergiquement les enseignements catholiques... Les bibliothèques se développent beaucoup en Belgique sous la poussée des pouvoirs publics. Ne serait-ce pas faire œuvre apologétique que de signaler ces romans utiles?

Les *Cercles d'études* ont besoin de faire de l'apologétique, non pas théorique, mais réelle, populaire. Il y a bien des ouvrages traitant de ces questions, mais combien sont pratiques ? Merci d'avoir signalé et recommandé les conférences de l'abbé Desgranges... »

Instruire les gens chez eux

J'ai été magistrat dans quatre tribunaux de régions différentes, après avoir été avocat dans une grande ville. Si je ne m'abuse, je crois pouvoir résumer ainsi tout ce que j'ai constaté et constate encore. Autrefois, il était de mode de haïr le prêtre et la religion qu'il représentait. Aujourd'hui, on reste indifférent, car on ne le connaît pas. Hélas, trop souvent, si maintenant la foule ne méprise plus le prêtre, c'est tout simplement parce qu'elle l'ignore. Et ce qui est vrai du ministre, l'est aussi du dogme! Le grand mal du peuple français, ce n'est pas le sectarisme qui n'est pas profondément ancré, qui l'est bien moins qu'avant la guerre, c'est l'indifférence venue de l'ignorance.

Donc, la cause du mal ce n'est pas le manque de foi, l'absence de pratique pour ceux qui connaissent notre religion, c'est bien plutôt l'ignorance « *crasse* », *ahurissante*, de cette religion dans la masse. Je ne puis pas dire dans quel domaine particulier, de la science, de l'histoire ou de la philosophie, ainsi que vous le demandez, il faut surtout orienter l'apologétique actuelle, mais croyez bien que le peuple ne se retournera jamais d'entendre l'exposé de notre dogme. Quand on les lui propose, les questions fondamentales le préoccupent et l'intéressent; seulement, de lui-même, il ne demande pas qu'on l'instruise. Il faut donc forcer, par tous les moyens, sa curiosité et si je ne me permets pas de me prononcer sur le fond de l'apologétique actuelle et sa directive, je crois pouvoir vous affirmer que sa forme la plus utile pour la masse sera la conférence publique et si possible contradictoire. Instruire le peuple qui ne sait plus rien, mais sans le lui demander, tel doit être le but. Et proportionnellement, autant vous êtes attristés

de constater le petit nombre de ceux qui viennent au pied de la chaire et le peu d'attention qu'ils montrent, *chez vous*, autant vous serez surpris de vous rendre compte que votre parole ne les éloigne pas et qu'ils l'écoutent, lorsque vous irez *chez eux*.

Insister sur les bienfaits du catholicisme

Il me semble que l'apologétique la plus adaptée aux temps actuels soit celle dont il est question au cours de l'article. Oui, il serait surtout opportun « de montrer le catholicisme à travers les siècles comme l'asile de la vertu, du bonheur et en définitive de tout bien-être pour les individus, et pour les peuples, et de prouver que notre *doctrine* et nos *institutions* ont toujours les *verba vitae*. Ces tableaux placés à côté des manifestes insuffisances des philosophies contemporaines auraient une véritable éloquence ».

Aux masses populaires donnons l'enseignement clair, certain, rapide de la Révélation, et, si leur préoccupation dominante est l'amélioration toujours progressive de la vie naturelle, il faut les convaincre que cette amélioration est impossible, en dehors de la doctrine et de la morale du Christianisme.

Lutter contre la soif de lucre et des jouissances

Dans nos campagnes, il n'y a pas de courants antireligieux proprement dits. Mais la soif du lucre, du bien-être, des jouissances paraît s'être accrue énormément depuis la guerre. On est moins économe et cependant, en possédant quelque chose, on veut à toute force posséder davantage. Le souci de gagner de l'argent et beaucoup d'argent domine toutes les préoccupations. Il en résulte une indifférence désolante pour la religion dont on délaisse les pratiques.

II. — Actualités et Documents

Quelques livres pour jeunes filles[1]

Qu'on veuille bien remarquer le titre.

Quelques livres. A l'évidence, nous n'avons point la

1. Liste publiée par G. HOORNAERT, S. J., dans la *Revue des Auteurs et des Livres*, organe bibliographique de l'*Association catholique de la Jeunesse Belge*, 79, chaussée de Haecht, Bruxelles.

prétention de dresser un catalogue complet.

Pour jeunes filles. Donc ne sont pas indiqués les livres de piété, de littérature, d'histoire, les romans, etc., qui s'adressent aussi aux jeunes gens.

Ne figurent ici que les ouvrages destinés exclusivement (ou, du moins, principalement) aux jeunes filles.

Ardel (Henri), *Seule*, 304 pp. Plon, 8, rue Garancière, Paris.

Aubray (Gabriel), *Claire et Jeanne, ou la seconde éducation des jeunes filles*, 248 pp. Grasset, 61, rue des Saints-Pères, Paris.

Baumann (Emile), *Le Baptême de Pauline Ardel*, 260 pp. Grasset, 61, rue des Saints-Pères, Paris.

Bazin (René), *Stéphanette*, 272 pp. Mame, Tours; *Ma Tante Giron*, 309 pp. Calman-Lévy, 3, rue Aubert, Paris.

Beaudenom (Chanoine), *Education morale de la jeune fille catholique*, 360 pp. Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris.

Berlaymont (Monastère de Berlaymont, 190, rue de la Loi, Bruxelles.) *M'orienter, me garder, me former.* Lettre-préface de S. E. le Cardinal Mercier, 91 pp. — *Bibliothèque de ma Fille.* (Choix de romans.) Gautier et Languereau, 55, quai des Grands-Augustins, Paris.

Bolo (Mgr). — *La femme selon Saint Paul*, 156 pp.; *Puissance de la femme*, 155 pp.; *Les jeunes filles*, 330 pp.; *Les jeunes filles de l'Evangile*, 346 pp. Haton, 35, rue Bonaparte, Paris. — *Saintes pour jeunes filles*, 341 pp. De Gigord, 15, rue Cassette, Paris.

Bordeaux (Henry). — *La petite Mademoiselle*, 296 pp. Plon, 8, rue Garancière, Paris.

Craven (Mme Augustus), *Récit d'une sœur*, (2 vol.). Perrin, 35, quai des Grands-Augustins, Paris.

Demade (Docteur Pol), *Lettres à ma filleule*, 230 pp. Action Catholique, 79, chaussée de Haecht, Bruxelles.

Druart (Abbé), *Pensées de vacances*, 63 pp. Action Catholique, 79, chaussée de Haecht, Bruxelles.

Dupanloup (Mgr), *Lettres sur l'Education des filles* (1 vol.), 549 pp. Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris.

Dyvonne (Pseudonyme), *Joujou se marie*, 241 pp. Plon, 8, rue Garancière, Paris.

Fénelon, *L'Education des filles*, 312 pp. Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris.

Frizelle (Gaspard), *Par quelle route?* Enault, Mamers (Sarthe).

Geoffroy de Grandmaison, S. J., *Madame Louise de France*, 209 pp. Collection Les Saints, n° 54. Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris.

Gillet, O. P. (Le R. P.), *Education du cœur*, 363 pp. Desclée-De Brouwer, Paris, Lille, Tournai, Bruges.

Goyau (Lucie-Félix-Faure), *Christianisme et culture fémi-*

nine, 265 pp. Perrin, 35, quai des Grands-Augustins, Paris.

Hémon (Louis), *Maria Chapdelaine*, 255 pp. Grasset, 61, rue des Saints-Pères, Paris.

Hénusse, S. J. (Le R. P.), *L'illusion féministe*, 64 pp. *Dewit*, 53, rue Royale, Bruxelles.

Joannes (Pseudonyme), *O femmes, ce que vous pourriez être!* 112 pp. Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris.

Lavergne (Julie), *Correspondance de Madame Julie Lavergne* (2 vol.); *Julie Lavergne: sa vie, son œuvre*, 300 pp. Taffin-Lefort, 30, rue des Saints-Pères, Paris.

Lejeune (Mgr), *Aux jeunes filles. Vos défauts*, 179 pp. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris.

L'Ermite (Pierre), *La vieille fille*, 128 pp. Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris.

Leseur (Elisabeth), *Journal et pensées de chaque jour*, 340 pp. De Gigord, 15, rue Cassette, Paris.

Lhande, S. J. (Le R. P.), *Mirentchu*, 325 pp. Plon, 8, rue Garancière, Paris.

Mael (Pierre), *Mademoiselle Pompon*. Librairie Giard, 2, rue Royale, Lille.

Maryam (Marie), *Petite reine*, 285 pp. Gautier et Languereau, 55, quai des Grands-Augustins, Paris.

Montier (Edward), *De l'éducation sociale des filles*, 148 pp.; *De l'éducation sentimentale des filles*, 100 pp. Bouwin, 3 et 5, rue Palatine, Paris.

Noel (Alexis), *Paulette se marie*, 187 pp. Collection *La Liseuse*, n° 12. Plon, 8, rue Garancière, Paris.

Perroy (Marguerite), *Si l'on savait*, 123 pp. Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris; *L'apostolat de la jeune fille*, 32 pp. Collection *Etudes religieuses*, 5, rue Leys, Bruxelles.

Redier (Antoine), *La guerre des femmes*, 317 pp. Edition Vraie France, 92, rue Bonaparte, Paris.

Rigaux (Maurice), *Quand l'âme est droite*, 224 pp. Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris.

Sayn-Wittgenstein (Princesse de). *La vie chrétienne au milieu du monde*, 360 pp. Dentu, 5, place de Valois, Paris.

Sertillanges, O. P. (Le R. P.), *Féminisme et christianisme*, 302 pp. Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris.

Stuart (Madame Stuart, ancienne Générale des Dames du S. Cœur), *Education des jeunes filles catholiques*. Traduit de l'anglais par R. Rosette, S. J., approuvé par S. S. Pie X, 273 pp. Perrin, 35, quai des Grands-Augustins, Paris.

Swetchine (Sophie), *Lettres de Madame Swetchine*, publiées par le Comte de Falloux, de l'Académie française (3 vol.); *Madame Swetchine, sa vie, son œuvre*. (2 vol.). Même auteur. Didier, 35, quai des Augustins, Paris.

Tissier (Mgr), *La langue des femmes*, 347 pp.; *Tâches idéales*, 384 pp. Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris.

Turinaz (Mgr), *Les femmes de l'Evangile*, 388 pp. Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris.

Turmann (Max), *Initiatives féminines*, 430 pp. Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris.

Vandeur, O. S. B. (Dom), *La vierge chrétienne dans la famille :* I. *Sa journée*, 140 pp.; II. *Sa vie liturgique*, 165 pp. Monastère de l'Ancilla Domini, Wépion-sur-Meuse.

Van Tricht, S. J. (Le R. P.), *Prêtre et religieuse.* (Causeries, IV, pp. 195 à 249); *Vieilles filles* (Causeries, VIII, pp. 277 à 316); *L'Ouvrière* (Causeries, X, pp. 157 à 209); Godenne, 19, rue de Bruxelles, Namur.

Verspeyen (Comte Guillaume), *Par la parole et par la plume* (2 v.) : *La femme chrétienne* (T. II, pp. 302 à 325); *Féminisme* (T. II, pp. 325 à 352.) Siffer, place Saint-Bavon, Gand.

Vuillermet, O. P. (Le R. P.), *Les Catholiques et les danses nouvelles*, 50 pp.; *Les divertissements et la conscience chrétienne*, 305 pp.; *Modes actuelles*, 183 pp. Lethielleux, 4, rue Cassette, Paris.

Wiseman (Cardinal), *Fabiola*, 30 pp., Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris.

Wolfron (Marthe-Amalbert), *Geneviève Hennet de Goutel*, 260 pp. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris.

Yver (Colette), *Dans le jardin du féminisme*, 250 pp. Calmann-Lévy, 3, rue Auber, Paris.

Zanta (Léontine), *Psychologie du féminisme*, 214 pp., Plon, 8, rue Garancière, Paris.

X..., *Causeries morales: Les devoirs d'aujourd'hui; Les devoirs de demain; Vers le port.* Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris.

A CONSEILLER AVEC PRUDENCE

Good (Docteur Paul), *Lettre à une jeune fille*, 22 pp. La Mothe-Saint-Héray, Deux-Sèvres.

(L'auteur n'est pas catholique. Sa brochure d'initiation, d'une franchise médicale, non seulement respecte la morale, mais a le perpétuel souci de rappeler le devoir.)

Harmel (Françoise), *Une grave question de l'éducation des jeunes filles; La chasteté*, 162 pp. Perrin, 35, quai des Grands-Augustins, Paris.

(C'est, peut-être, le meilleur de tous les livres d'initiation féminine. Franchement catholique.)

Lamy (Etienne, de l'Académie française), *La femme de demain*, 207 pp. Perrin, 35, quai des Grands-Augustins, Paris. (Très bon. Certains détails assez francs).

Lombroso (Gina), *L'âme de la femme*, 318 pp.; *La femme aux prises avec la vie*, 279 pp. Payot, 106, boulevard Saint-Germain, Paris (Acatholique, mais non anticatholique. Compte rendus dans la *Revue des Auteurs et des Livres*, 79,

chaussée de Haecht, Bruxelles, 20 mars 1924, p. 125 et sept.-oct. 1924, p. 357).

Pérochon (Ernest), *Les gardiennes*, 297 pp. Plon, 8, rue Garancière, Paris (L'un ou l'autre passage cru).

Prévost (Marcel), *Lettres à Françoise*, 62 pp. Flammarion, 26, rue Racine, Paris.

(Livre bon parmi tant d'autres nettement répréhensibles du même auteur. Ne pas confondre avec les *Lettres à Françoise mariée*, ni avec *Nouvelles lettres à Françoise*).

AUX FUTURES EPOUSES

Bolo (Mgr), *Du mariage au divorce*, 285 pp. Haton, 35, rue Bonaparte, Paris.

D'Aguilhon (Mme E.), *Mariage et bonheur*, 365 pp. Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris.

De Smet (Chanoine), *Le mariage chrétien*, 179 pp. Traduit par Mgr Sentroul. Lettre-préface de S. E. le Cardinal Mercier. Beyaert, 6, rue Notre-Dame, Bruges.

Grimaud (Abbé), *Futures épouses*, 326 pp., Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris.

Hermant, O. M. I. (Le R. P.), *Pour nos foyers*, Action Catholique, 79, chaussée de Haecht, Bruxelles.

Hizette (Chanoine. Ancien professeur de Morale au Séminaire de Namur) ; *Préparation au mariage*, 48 pp. Duculot, Tamines.

Hoopenot, S. J. (Le R. P.), *Petit catéchisme du mariage*, 250 pp. Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris.

Rouzic (Abbé), *Fiançailles*, 166 pp. (Et tous les opuscules du même auteur). Lethielleux, 4, rue Cassette, Paris.

Sertillanges, O. P. (Le R. P.), *L'amour chrétien*, 307 pp., Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris.

Tissier (Mgr), *La femme au foyer*, 332 pp. ; *Les femmes du monde*, 320 pp. ; *Les femmes de bien*, 124 pp. ; *Les soucis d'une femme du monde*, 320 pp. ; *Tentations et tâches de femmes*, 134 pp. Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris.

Verspeyen (Comte Guillaume), *Par la parole et par la plume* (2 vol.) ; *Mariages contemporains* (Tome I, pp. 206 à 224.) Siffer, place Saint-Bavon, Gand.

Vézère (Jean), *Je convertirai mon mari*, 206 pp. Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris.

AUX FUTURES MERES

Bethléem (Abbé René), *Catéchisme de l'éducation*, 504 pp. Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris.

Bolo (Mgr), *L'Evangile et les mères*, 337 pp. Haton, 35, rue Bonaparte, Paris.

Bougaud (Mgr), *Sainte Monique*, 590 pp. De Gigord, 15, rue Cassette, Paris.

Bremond (Abbé Louis), *L'enfant et la vie*, 315 pp. Bloud, 3, rue Garancière, Paris.

Daudet (Mme Léon), *Comment élever nos filles*, 254 pp. Fayard, 18, rue du Saint-Gothard, Paris.

Didon, O. P. (Le R. P.), *Aux Futures mères*, 260 pp.; *Le rôle de la mère dans l'éducation de ses fils*, 24 pp. Plon, 8, rue Garancière, Paris.

Dupanloup (Mgr), *De l'éducation* (3 vol.). Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris.

Gay (Mgr), *Conférences aux mères chrétiennes*, 619 pp. Mame, Tours.

Gellé (Abbé), *Mes petits gars*, 156 pp. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris

Goyau (Lucie-Félix-Faure), *L'âme des enfants*, 270 pp. Perrin, 35, quai des Grands-Augustins, Paris.

Herbé (Jacques), *Education familiale*, 230 pp. (Et tous les ouvrages du même auteur). Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris.

Landriot (Mgr), *La femme forte*, 443 pp.; *Conférences aux Dames du Monde* (4 vol.). Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris.

Mathieu (Mgr), *Conférences sur l'éducation*, 355 pp. Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris.

Nicolay (Fernand), *Les enfants mal élevés*, 523 pp. Perrin, 35, quai des Grands-Augustins, Paris.

Rouzic (Abbé), *La maison*, 319 pp.; *La mère*, 234 pp. Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris.

Simon (Abbé), *L'art d'élever les enfants*, 344 pp. Action Catholique, 79, chaussée de Haecht, Bruxelles.

Van Tricht, S. J. (Le R. P.), *Les mères*. (Causeries, X, pp. 293 à 333). Godenne, 19, rue de Bruxelles, Namur.

Cette liste incomplète, très incomplète, peut cependant offrir déjà un certain choix de lectures.

Un apôtre du bon livre, M. l'abbé L. Bethleem, dans *Romans à lire et Romans à proscrire* (77, rue de Vaugirard. Paris: 1922; pp. 338 et suiv.) sous la rubrique « Pour les jeunes filles de 20 à 25 ans », présente une liste d'environ 150 livres.

La *Bibliothèque choisie* de Louvain, dans son Bulletin bibliographique de quinzaine *Le Vanneur*, indique aussi beaucoup d'ouvrages.

C'est le cas de répéter: les lectrices manquent parfois aux bons livres, mais les bons livres ne manquent pas aux lectrices.

Les Moralistes chrétiens[1]

L'objet de cette collection est de présenter aux enne-

1. *Les Moralistes chrétiens*, textes et commentaires. Collection publiée sous la direction de M. Baudin, professeur à la Faculté de Théologie de Strasbourg. Paris, Lecoffre.

mis et aux amis de la morale chrétienne des textes où ils puissent reconnaître son vrai visage. Grâce à Dieu, ces textes abondent : textes de philosophes qui, tels saint Augustin, saint Thomas, saint Bonaventure, Suarez, Pascal, etc., se sont proposé de dégager et de systématiser les principes et les conclusions de la morale ; textes d'hommes d'action qui, tels les Pères, les prédicateurs, les directeurs, les maîtres de la vie spirituelle, ont préféré appliquer ces principes et ces conclusions à l'infinie diversité des âmes, des vocations, des états et des circonstances. Il y a ainsi comme une double littérature de la morale chrétienne : une littérature philosophique et une littérature empirique. Celle-ci n'est pas la moins intéressante ni la moins instructive : on y retrouve en particulier ce qui manque le plus à la philosophie morale contemporaine, et ce qui a fait le succès de la morale antique, des traités pratiques de la justice, de la générosité, de la maîtrise de soi, de l'amitié, etc., bref, de toutes les vertus étudiées une à une ; traités qui se relient d'auteur à auteur comme les divers chapitres d'un immense ouvrage collectif sur la Perfection chrétienne.

La Collection offrira concurremment des textes empruntés par des spécialistes à cette double littérature, et commentés par eux le plus succinctement possible, de façon à laisser les moralistes eux-mêmes parler directement aux lecteurs. On a déjà publié *Saint Thomas* (Et. Gilson), *Pascal* (J. Chevalier), *Saint Basile* (J. Rivière), et *Saint Jean Chrysostome* (H. Legrand). On nous promet *Saint Augustin* (P. de Mondadon), *Saint Jérôme* (M. de Labriolle), les *Pères du désert* (M. Bremond et ses frères), *Saint François de Sales* (M. Francis Vincent), *Nicole* (M. Thouverez), *Malebranche* (M. Michelet), *Bossuet* (M. Calvet), *Fénelon* (M. Delplanque), etc., etc., et un volume final sur *La Philosophie de la Morale chrétienne*, par M. Baudin, professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, directeur de la Collection. Tous nos vœux pour le succès de cette entreprise.

Concours

La *Société thomiste* a décidé de consacrer une somme de 2.000 francs pour récompenser les meilleurs ouvrages de philosophie thomiste parus dans les trois dernières années 1922, 1923 et 1924. Les auteurs devront poser leur

candidature et envoyer à la Société deux exemplaires de leur travail *avant le* 31 *juillet* 1925.

S'adresser pour tout renseignement concernant la *Société thomiste* au secrétaire : M. J. Destrez, 31, avenue du Château, Bellevue (Seine-et-Oise).

La *Vie Spirituelle* attribue un prix de mille francs au meilleur mémoire qui sera envoyé sur le sujet suivant : « De l'examen de conscience dans la vie spirituelle ; pratique, bienfaits, abus possibles. » Remettre le manuscrit avant Pâques. — Second prix de mille francs pour un second sujet : « Les rapports de la charité et de la contemplation chez S. François de Sales. » Remettre le manuscrit avant la Pentecôte. — Chaque mémoire devra avoir cinquante pages au moins. Bureaux de la *Vie Spirituelle* : Ecole Théologique, à Saint-Maximin (Var).

Pour être un homme[1]

C'est avec conviction, et après expérience, que nous recommandons vivement à nos lecteurs, aux jeunes surtout de nos cercles d'études, cet excellent volume alerte, vivant, prenant, où ils apprendront ce qu'il leur faut pour devenir un homme : vouloir, savoir, croire, agir, aimer, se vaincre, et... se bien porter. Il y a vraiment là « la somme des principes directifs d'une existence bien comprise, les secrets du meilleur rendement humain, et des conseils pratiques pour s'adapter aux exigences nouvelles du XX^e^ siècle. Ces pages, qu'ils voudront relire et méditer, les porteront à répudier toute idée de vie moyenne et commode, où l'effort aurait une moindre place, et à s'appliquer de tout leur pouvoir à devenir des hommes » (p. 347).

1. Abbé E. P. Bourceau, *Pour être un homme*, in-12 de 350 p., Paris, Téqui, 1924, 6 fr.

Revue des Revues

Revues de langue anglaise.

The ecclesiastical Review. — Juin 1924, Mgr F.-G. Holweck qui est spécialiste dans les questions hagiographiques étudie *les sources pour les biographies des saints*, notamment les martyrologes et les vies des saints. — Le troisième centenaire de la naissance du P. Thyrsus Gonzalez, S. J., a fourni au P. Henry J. Swift, de la même Société, l'occasion de consacrer quelques pages à l'œuvre de ce vaillant missionnaire espagnol. — M. Austin O'Malley, *L'aspect humain de Saint Thomas d'Aquin*. « Dans cet essai, je me propose d'insister particulièrement sur le côté physique de l'Ange de l'Ecole, parce que ses biographes se sont arrêtés à peine à cet aspect et ne lui ont pas donné un relief suffisant pour le présenter comme un objet d'imitation ».

Juillet. Maurice de la Taille, *Le dernier Repas (la Cène) et le Calvaire*. Le beau livre du P. de la Taille, *Mysterium fidei*, a reçu un accueil très sympathique dans les deux continents. Cependant, deux dominicains, le P. Vincent Mc Nabb et le P. Alfred Swaby, ont fait des critiques sérieuses dans *The ecclesiastical Review* qui est une revue américaine, et dans le périodique anglais *Blacksfriars*. Le P. de la Taille a répliqué dans *The ecclesiastical Review* (juillet et août) et publié séparément ses deux articles sous le titre *The last Supper and Calvary, a reply to critics* (*American ecclesiastical Review*, Dolphin Press, Philadelphia). — Mgr H.-T. Henry, *Prédication sur le problème industriel*. L'auteur se demande s'il faut prêcher sur les relations entre « le capital et le travail », répond sans hésiter d'une manière affirmative et fournit en même temps des indications pratiques pour ses confrères américains, notamment une bibliographie détaillée pour ses lecteurs de langue anglaise. — En février 1924, le P. Bover a donné dans *Verbum Domini* une nouvelle étude sur le discours de Saint Paul à Saint Pierre, Gal. II, 11-21. Le P. Anthony J. Maas, S. J., expose les mêmes idées aux lecteurs de la *Ecclesiastical Review*.

Août. M. H. G. Hughes, *L'enseignement catholique sur le pouvoir civil*. Cet auteur inaugure une série d'articles sur l'enseignement des théologiens catholiques et la souveraineté du peuple et sur l'attitude de l'Eglise par rapport à la démocratie moderne. — John Webster Melody, *La protection du mariage au point de vue physique*. La situation morale et physique n'est pas brillante aux Etats-Unis d'Amérique. Le Dr J.-H. Stokes, de la clinique Mayo à Rochester, Minessota, écrit dans son ouvrage *The third great plague*, p. 26 : « En somme, il est modéré de juger qu'un homme sur dix est syphilitique ». Le Col. Edw. B. Veeder de l'armée des Etats-Unis établit dans son

travail *Syphilis et santé publique*, p. 46 : « Soixante pour cent des jeunes gens sont atteints de maladies vénériennes ».

Septembre. — Les discussions qui ont eu lieu récemment à Malines entre des représentants de la *Church of England* et des représentants de l'Eglise catholique ont posé de nouveau pour les protestants la question de l'infaillibilité de l'Eglise. Le secrétaire de la Church Association déclarait qu'il fallait savoir tout d'abord « si l'Eglise de Rome est disposée à abandonner ses prétentions à être une Eglise infaillible ». M. Cornelius F. Cremin répond à cette question et chacun devine dans quel sens. — Mgr Henry, toujours fécond et intéressant quand il s'agit de donner des conseils sur la parole publique, envisage maintenant le *naturel dans la prédication*. — Le P. Loughnan, S. J., expose *une méthode d'instruction sur la prière*. « Ici nous avons en vue des instructions données à des religieux ou des séminaristes, quoique beaucoup de ce qui va être dit se rapporte à d'autres également : à des confréries et autres pieuses congrégations... Le principe général peut être ainsi formulé : connaisons, enseignons et pratiquons une méthode et un système (de prières) ; et cependant inculquons par dessus tout la liberté des enfants de Dieu, lorsque nous nous adressons à notre Père qui est aux cieux ».

Octobre. — Cuthbert, O. S. F. C., *Notre-Dame dans la piété médiévale*. Etude sommaire de Mariologie. — Mgr H.-T. Henry. *Est-il avantageux de prêcher les sermons des autres ?* L'auteur, qui a sans doute de la facilité, préfère un prédicateur qui tire son discours de son propre fonds. — Francis Ault, C.SS.R., *Les chandelles votives dans nos églises*. La coutume actuelle : elle est la même aux Etats-Unis qu'en Europe. Origine de la coutume : sous une forme ou l'autre, elle est aussi ancienne que l'Eglise elle-même. Indications pratiques : il est désirable qu'à l'occasion un prédicateur ou un catéchiste explique l'usage de faire brûler des chandelles devant les statues des saints, afin de prévenir les tendances mauvaises et superstitieuses que l'Eglise condamne.

Novembre. — Mgr Edmund M. Dunne, évêque de Peoria. *La musique d'Eglise*. — Mgr H.-T. Henry. *La formation à la prédication par l'imitation des modèles*. — Un Protestant converti récemment, *La situation actuelle de l'Eglise établie d'Ecosse*. Cette Eglise a eu l'occasion de dessiner un mouvement général, comme celui d'Oxford, vers le catholicisme ; malheureusement, elle a manqué cette occasion.

Studies. An Irish Quarterly Review. — Juin 1924. Dans sept ans, l'Irlande et tous ceux qui dans l'univers sont d'origine irlandaise se rappelleront que quinze siècles se sont écoulés depuis le plus grand événement de l'histoire irlandaise : la mission de saint Patrice en ce pays. Tous souhaiteront vivement que cet événement soit célébré dignement. Le professeur Eoin Mac Neill, ministre pour l'éducation, estime qu'il n'est pas trop

tôt de se préparer. Il souhaite la publication de documents qui sont la matière première de l'histoire et formeraient la bibliothèque des *Monumenta Hiberniae*. Cette bibliothèque comprendrait les diverses versions médiévales du *Lebor Gabala* (masse de traditions se rapportant à la mythologie préchrétienne en Irlande et aussi de traditions ayant trait aux différentes races qui forment le peuple irlandais) ; — les annales ; — les généalogies ; — des poésies médiévales se rapportant à des personnes ou des affaires de l'époque ; — des lois ; — une histoire ecclésiastique. L'entreprise reçoit les encouragements du professeur Paul Walsh, de Daniel A. Binchy, du P. Brendan Jennings, O. F. M., de dom Louis Gougaud, O. S. B., du professeur Thomas F. O' Rahilly. Nous joignons les vœux de la Revue à ceux de ces savants et nous tiendrons les lecteurs au courant de cette grande entreprise.

T. Corcoran, S. J., *Les campagnes en Alsace-Lorraine pour la langue*. « Pour la deuxième fois depuis 1789, l'Etat français a entrepris sur une vaste échelle de changer la langue dans l'est de la France. Les facteurs religieux, sociaux, ethniques, économiques et géographiques qui entrent en jeu dans cette grande entreprise et qui tous convergent vers les écoles, ont un caractère très spécial et prennent une importance pratique marquée aux yeux des Européens et des Irlandais.... Le but de l'Etat français est, dans sa politique scolaire, tout à fait clair. Le français doit devenir effectivement la langue maternelle dans les régions reconquises ; l'allemand et son dialecte alsacien doivent aussitôt que possible être réduits à un rôle tout à fait accessoire dans la vie et la pensée des Alsaciens ; le français sera le véhicule et la source d'inspiration pour les études professionnelles, la culture générale et la vie publique ; l'idée d'une nationalité alsacienne distincte qui a été en contact vivant avec l'allemand utilisé pendant quinze siècles, doit disparaître aussi promptement et aussi complètement que possible. Tous ces éléments de la politique du Gouvernement sont exprimés par un seul mot *franciser*... La grande majorité du peuple d'Alsace... demande quelque chose de tout à fait différent. Les Alsaciens désirent conserver leur propre idiome — le dialecte et la langue pareillement — pour l'usage commun dans tous les domaines de la vie publique et privée, et sont contents d'avoir le français comme langue secondaire et accessoire ».

James H. Ryan, *Les étudiants qui subviennent à leur propre entretien* (student self-support) *dans les collèges américains*. « Le fait que des étudiants subviennent à leur propre entretien est un des phénomènes frappants de l'éducation supérieure aux Etats-Unis. C'est un sujet qui ne manque pas d'exciter un vif intérêt chez les étrangers qui visitent nos écoles. A ce point de vue, c'est un des traits caractéristiques du collège américain, celui qui marque le mieux la différence entre la vie universitaire ici et celle qui se pratique sur le continent et en Angle-

terre ou en Irlande. En Europe, peu d'étudiants se fraient leur voie dans l'Université. Aux Etats-Unis, un bon nombre, dans quelques collèges presque la moitié des étudiants, sont engagés dans divers emplois rémunérés, en même temps qu'ils suivent des cours. Les occasions de travailler sont nombreuses dans des villes comme New-York ou Chicago et des milliers d'étudiants en profitent pour gagner leur vie pendant la période consacrée aux études ». Vous verrez dans l'article de M. Ryan ce que coûte l'enseignement supérieur aux Etats-Unis, ce que peut gagner un élève laborieux et vous regretterez que la jeunesse pauvre de France n'ait pas la même facilité d'arriver aux carrières libérales. Il est juste d'ailleurs d'ajouter que naguère nous avons essayé d'imiter les Américains. Voir *Dossiers de l'Action populaire*, n° 103, 10 juillet 1924, p. 14-17.

Septembre. — Pierre Finlay, S. J., *Le divorce dans l'Etat libre d'Irlande*. Le divorce est actuellement l'objet d'une importante discussion dans l'Etat libre d'Irlande. La Constitution est muette, mais la question ne peut être écartée indéfiniment. Des projets de loi présentés par des particuliers et favorables au divorce sont dans les bureaux du Parlement, la controverse a commencé dans la presse et une section d'Irlandais qui ne sont pas catholiques demande une loi favorable au divorce. Le P. Finlay profite de cette occasion pour exposer la doctrine de l'Eglise et conclut : « L'Etat libre d'Irlande fera un acte juste et accomplira une obligation claire et grave de la morale en refusant de légaliser chez nous le divorce absolu et le nouveau mariage des divorcés ».

Dom Louis Gougaud, O. S. B., *L'île des Saints*. Remontant le cours des siècles, le savant Bénédictin tâche de retrouver à quelle époque l'Irlande fut appelée pour la première fois l'île des Saints, ou plutôt à quelle date on peut placer les attestations les plus anciennes que nous possédions de ce glorieux titre. — Hillaire Belloc (*Gibbon et le premier concile d'Ephèse*) se propose de montrer les confusions historiques, les erreurs et l'ignorance de Gibbon dans son étude sur le premier concile d'Ephèse et ses origines. — Shane Leslie. *Léon Bloy*. Etude détaillée sur cet étrange romancier catholique. « Léon Bloy peut avoir été un génie ou un imbécile, mais, selon notre modeste manière de voir, il a écrit quelques-unes des plus belles pages catholiques de son siècle et il a exprimé ses sentiments et les nôtres dans le langage d'un magnifique catholicisme ».

The Irish Ecclesiastical Record. — Juin 1924. Vincent Mac Nabb, *Une nouvelle théorie du sacrifice de la messe*. On a vu plus haut que le P. Mac Nabb, des Frères Prêcheurs, a pris à partie le P. de la Taille pour son livre *Mysterium fidei*. Il part en guerre maintenant contre Mgr Alexandre Macdonald qui a publié un travail analogue, *The sacrifice of the Mass*, précédé d'une préface de Mgr Lépicier. Conclusion : « Si ce livre et le *Mysterium Fidei* du P. de la Taille sont tombés dans ce que

nous considérons comme de sérieuses erreurs dans la foi, la cause de ces erreurs, ce n'est pas un manque de foi ou de loyauté ou de zèle pour le Saint Sacrement. C'est plutôt une manifestation de cette *Fides quaerens intellectum* dont les faux pas involontaires sont plus excusables que l'orthodoxie de ceux qui ne font rien. Les défenseurs de cette nouvelle théorie sont soucieux non seulement d'accepter, mais de comprendre et d'exprimer la doctrine du Concile de Trente, d'après lequel la Cène, la mort sur le calvaire et la sainte messe ne sont pas trois sacrifices, mais *un seul et même sacrifice*. Quelque ennemi a semé en silence dans leur esprit, tandis qu'ils dormaient, de fausses doctrines, à savoir : quoique la Cène, la mort et la messe ne soient pas trois sacrifices, ce sont trois parties essentielles d'un sacrifice ; or selon la vraie doctrine, ce ne sont que les trois modes d'un seul et même sacrifice. Après cet ensemencement de fausses doctrines, il n'y a qu'un chemin pour revenir à la vérité : la rétractation. Et si ces ardents amis de Jésus donnent au monde ces beaux exemples de rétractation, ils se montreront vrais chevaliers du Saint Sacrement. Fiat ! » Mgr Macdonald sera-t-il convaincu et ne répliquera-t-il pas comme le P. de la Taille? S'il y a lieu, nous le dirons.

Juillet. D. F. Macrea, *Le Congrès eucharistique national de Gênes*. — Denis Fahey, *C. S. Sp., Les vingt-quatre thèses de Saint Thomas*. Le P. Fahey achève un travail commencé dans le numéro précédent. Il conclut contre le P. Masterson : « Chaque professeur de philosophie est obligé d'enseigner ces thèses et à former ses élèves en conformité avec elles ; son rôle de professeur est de défendre ces thèses et non pas d'autres, parce qu'il est professeur, non pour donner ses propres opinions, mais celles qui sont approuvées par l'Eglise ». — F. O'Neille. *La sainte Vierge et la prétendue dette du péché*. Suite d'une série d'articles formant une Mariologie. Dans le même numéro, le P. de la Taille, toujours sur la brèche, défend contre les critiques anglais son livre *Mysterium fidei*, comme il l'a défendu dans *The Ecclesiastical Review*.

Août. — Francis Clarke, *Le Logos de saint Jean dans la Sainte Ecriture*. « De la doctrine mystérieuse des Ecritures hébraïques, de l'enseignement plus complet des écrits apostoliques aussi bien que des traditions hébraïque et chrétienne, notre Evangéliste pouvait tirer à la fois et le terme et la signification divine contenue dans la doctrine de son Logos. »

Novembre. — Mgr John S. Vaughan, *La Tentation*. Suite d'une longue étude sur la tentation qui nous excite à prier et nous fait connaître nous-mêmes. — P. A. Beecher, *Le Saint Suaire de Turin au point de vue artistique*. Le P. Thurston S. J., prenant pour base des faits historiques, repousse nettement, dans *The Catholic Encyclopedia*, l'authenticité du Saint Suaire de Turin qui aurait été peint au quatorzième siècle,

probablement par un moine qui avait acquis de l'habileté dans ce genre de travaux. Un de ses lecteurs, le P. Beecher, n'a pas été convaincu et tâche de prouver, en s'appuyant sur l'histoire de l'art, en particulier sur l'œuvre de Giotto, l'artiste le plus remarquable de l'époque, que le suaire de Turin ne peut être une peinture. Puissent ces discussions faire la lumière sur un point aussi important que difficile! — J. P. Arendzen, *Saint Jean-Baptiste*. Fragment d'étude historique.

The catholic World. — Octobre 1924. — Vera Telfer, *Projets catholiques pour une Ligue des Nations*. On verra dans cet article les efforts déjà tentés au XVII[e] et au commencement du XVIII[e] siècles, notamment par l'abbé de Saint-Pierre.

Novembre. — Leslie J. Walker, S. J., *La Répression de l'erreur*. Justification de la doctrine et de la pratique de l'Eglise. — Sœur Mary Madelfva, C. S. C., *La Poésie religieuse* (de langue anglaise) *au XIX[e] siècle*.

The Month. — Juillet 1924. — E. Boyd-Barret, *Transmission de la pensée et langage de l'âme*. Exposé de faits curieux de télépathie que l'auteur de l'article explique par des vibrations psychiques à l'origine et transmises à grande distance. « L'hypothèse qui semble la plus acceptable pour expliquer les messages de l'esprit ou *langage de l'âme* paraît être celle-ci : les vibrations physiques sont transmises par le milieu physique. La téléphonie et la télégraphie sans fil nous ont accoutumés à l'idée de vibrations infinitésimales qui sont transmises exactement et sûrement à de très grandes distances. Les vibrations établies dans le système nerveux comme résultat de la pensée sont communiquées au temps voulu à tout le milieu environnant. Il va de soi que la pensée n'est pas un acte physique; elle est un acte spirituel. Mais penser, tant que l'âme informe le corps, implique l'utilisation du cerveau. Penser alors signifie mouvement et vibration dans les cellules du cerveau... De telles vibrations n'ont sans doute qu'une force infinitésimale, mais cependant elles sont objectives et produisent leur effet. » — C. C. Martindale, *Un Manuel catholique international*. Analyse et étude élogieuse du premier manuel des organisations catholiques qui ait été publié. L'auteur est le docteur Giuseppe Monti, directeur de l'Office international des organisations catholiques, à Rome. Le texte qui est italien a été traduit en anglais, en français et en espagnol. Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris (5[e]). — Herbert Thurston, *Le « martyre » de Bernadette*. « La pauvre petite visionnaire de Lourdes, Bernadette Soubirous, n'échappa en aucune façon au sort commun de ceux qui ont été spécialement favorisés par Dieu : mais ses plus grandes épreuves, comme cet article veut le montrer, lui furent en grande partie particulières à elle-même et furent la conséquence des privilèges mêmes qu'elle avait reçus du ciel. »

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

REVUE APOLOGÉTIQUE

Offensive maçonnique et résistance catholique

(*Fin*[1])

Jusqu'où ira cette résistance ? Sans jouer au prophète, sans faire des conjectures aventurées, on peut être certain à l'avance qu'elle existera, que dans son ensemble elle sera autre chose qu'une résistance de pure forme, une résistance académique si l'on peut dire, où l'on proteste pour sauver le principe et où l'on s'exécute ensuite avec une courtoisie empressée... Ne faisons pas le dénombrement des « formations » déjà constituées ou en voie de développement. On sait par les journaux qu'elles existent, qu'elles se préparent et que, le moment venu, elles agiront. M. Herriot a certainement fait l'unanimité parmi les Catholiques...

Jusqu'où ira la résistance ? Jusqu'au *vim vi repellere?* Un simple mortel ne saurait prophétiser, tout au plus conjecturer, d'après la situation et les réactions psychologiques vraisemblables... Un simple fidèle n'a pas le droit de donner des directives, pas même des conseils. Il lui est cependant loisible, comme à tout bon citoyen, de déclarer ce qui lui paraît tout à fait légitime au regard de la loi naturelle, au regard aussi du droit positif, que ce droit soit civil ou ecclésiastique.

Et d'abord, pour citer une autorité que nos gouvernants auraient mauvaise grâce à récuser, rappelons l'article 2 de la *Déclaration des Droits de l'Homme:* « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté..., *la résistance à l'oppression.* »

Et aussi l'art. 10 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses... »

1. Voir *Revue Apologétique*, 1er mars 1925.

Et aussitôt après, entendons un témoin hors de pair, aux yeux de nos maîtres, Robespierre : « Toute loi qui viole les droits imprescriptibles de l'homme est essentiellement injuste et tyrannique. Elle n'est point une loi. Quand la garantie sociale manque à un citoyen, il rentre dans le droit naturel de défendre lui-même tous ses droits. »

Après ces témoins, irrécusables pour les hommes du Bloc des Gauches, il y a lieu de rappeler le texte d'Ezéchiel, cité plus haut par saint Thomas ; il s'en dégage une conclusion nette, sommaire, énergique et qui, de plus, se passe de considérants détaillés : contre les loups, on se défend comme on peut et du mieux qu'on peut.

Finissons par un auteur classique chez les catholiques. Saint Alphonse de Liguori, dans sa Théologie morale, I. III, tr. V, ch. I, *de V° Decalogi praecepto*, établit d'abord que tout citoyen a le droit de défendre ses biens de grande importance en tuant, si c'est nécessaire, un injuste agresseur. Ceci est si manifeste que nul ne songe à le nier, ni même à en demander des preuves. Il se pose ensuite la même question à propos des clercs et des religieux (n. 384) et il donne une réponse affirmative — réponse qu'il présente comme plus probable et plus commune avec Busembaum, Laymann, Lugo, Elbel, les théologiens de Salamanque, Bécane et autres auteurs.

La raison? Le droit de défense vient de la loi naturelle, et donc appartient à tout homme.

Ce faisant du moins, ces clercs ou religieux encourent-ils quelque irrégularité? Non, répond saint Alphonse, renvoyant au l. VII, n. 389.

On y lit : « Celui qui tue un agresseur pour défendre sa liberté, son honneur, sa chasteté ou des biens temporels, devient-il irrégulier ? »[1].

1. Le nouveau Code ne parle plus de l'irrégularité *ex defectu* que dans le cas où l'intervention dans la mise à mort fait partie d'une fonction officielle, à titre de juge ou de bourreau.
Il est intéressant de consulter l'ancien droit, précisément parce que la négation de l'irrégularité présupposait *la négation de la faute* ou délit, et donc *la licéité de l'acte* en question.

En réponse, deux opinions : La première affirme l'existence de l'irrégularité d'après un texte de droit canonique où on déclare irrégulier un religieux qui a tué deux voleurs pour défendre ses biens. Elle s'appuie encore sur cette raison que l'irrégularité résulte, sinon *ex dilecto* (on admet qu'il n'y a *pas de péché*), du moins *ex defectu lenitatis*. De ce chef, en effet, on devient irrégulier pour tout homicide, sauf dans les cas exceptés par le droit ; or le droit excepte ceux-là seuls qui tuent l'agresseur pour protéger leur vie.

« Autre opinion, plus commune et plus probable : de très nombreux auteurs et de très grande autorité » nient toute irrégularité pour ces mêmes cas. Et saint Alphonse en apporte diverses preuves, plus fortes les unes que les autres.

Un premier fait : d'après le canon *Quia te*, Dist. 50, certain évêque, pris par les Sarrasins, en a tué quelques-uns, pour défendre sa liberté. Urbain lui répond : « Parce que, manifestement, tu n'as pas agi ainsi de ton plein gré, tu n'encours aucune sentence canonique. »

De même, d'après le ch. *Interfuisti*, est excusé de toute irrégularité quelqu'un qui a tué pour défendre soit sa vie, soit ses biens.

Plus forte encore est la preuve tirée du ch. *Dilecto*, 6, de Sent. excommunicationis in 6°. « Un fonctionnaire civil avait usurpé les biens d'un doyen. Celui-ci frappe d'interdit toutes les terres du bailli. Interrogé, le Pape répond : « Comme toutes les lois et tous les droits permettent à chacun de *repousser la force par la force* et de se défendre, il était assurément permis *au doyen*, si le dit bailli prétendait le dépouiller injustement de ses biens temporels, de se protéger contre une telle violence. Et parce que, contre la prépotence (ejus nimiam potentiam) d'un tel fonctionnaire, les moyens temporels de défense ne suffisaient peut-être pas, il a pu se défendre par les armes spirituelles, à savoir par le glaive du pouvoir ecclésiastique. »

Manifestement donc le Souverain Pontife déclare que le doyen pouvait légitimement défendre par la force

matérielle, c'est-à-dire par les armes, ses propres biens contre la violence du bailli. C'est ce qu'expriment, ou bien ils ne signifient rien, les mots : « A tout homme il est permis de repousser la force par la force. »

Il peut rester un grave doute dans l'esprit du lecteur à cause de cet infortuné moine déclaré irrégulier dans le ch. *Suscepimus, de Homicidio*, Le doute est pourtant aisé à résoudre par la simple lecture du texte complet. Le bon moine avait vraiment manqué de mesure, du *moderamen inculpatae tutelae* toujours requis. Aidé dans sa défense par un de ses compagnons, il avait pu saisir et lier les voleurs et aurait fort bien pu, sans aucun danger pour les biens et pour les personnes, les renvoyer les mains vides. De plus, le glossateur note que le moine tua les voleurs sans aucune nécessité. Il pouvait se mettre en sûreté, avant que ceux-ci ne fussent libérés de leurs liens ; et, pour ce qui est des objets volés, ou bien il les avait déjà mis en lieu sûr, ou du moins il pouvait les y mettre.

Conclusion : Ni clercs séculiers, ni clercs réguliers, ni religieuses, ne sont privés ni par la loi naturelle, ni par loi civile ou ecclésiastique, du droit imprescriptible de défendre leurs personnes, leur liberté, leurs « droits civiques », leurs biens temporels et notamment leurs domiciles, déclarés inviolables par la loi naturelle et par les lois civiles... Et si M .Chautemps, qui a fait, dit-on, très vaillamment son devoir, pendant la guerre, dans les automobiles militaires de Tours, a pris la précaution d'envoyer ses agents tout d'abord chez de timides Clarisses, ou des Carmélites, ou autres moniales, peut-être est-ce pour ne pas les exposer à essuyer le feu de l'ennemi...

Faut-il le rassurer complètement? — Se défendre est leur droit ; c'est même leur devoir, nous le verrons plus loin.

Mais il y a la manière. Je n'imagine pas une Abbesse de Clarisses ou une prieure de Carmélites armant leur communauté de brownings ou de revolvers automatiques. Et pourtant, encore une fois, ce serait leur droit,

si elles étaient menacées dans leurs biens par des voleurs, dans leur honneur par des libertins, dans leur vie par des loups... ou par des fonctionnaires iniques.

Que M. Chautemps se rassure un peu : elles n'iront pas jusqu'au bout de leurs droits...

Mais d'autres n'iront-ils pas, à leur place ? Peuvent-ils le faire en conscience?

Demandons-le encore à saint Alphonse. Au n° 385 du ch. I du Décalogue, il se demande : « Est-il permis de défendre ses biens par les armes, même avec l'aide de ses serviteurs?

« Réponse : Probablement *oui*, déclarent Sporer et Elbel, avec Navarre, Lugo, Laymann, etc. : Ce que chacun peut faire par soi-même, il peut le faire par autrui. De là Elbel tire cette conclusion que chacun peut licitement, par un motif de charité, repousser par la force un malfaiteur qui s'apprête à dévaliser injustement la maison de son prochain. Cette manière de voir paraît tout à fait défendable aux Théologiens de Salamanque, et en général à d'autres auteurs. »

Voilà quel serait, absolument parlant, le droit de tout bon citoyen, de tout bon chrétien. Ce droit, la loi naturelle le leur confère, et aussi cette expression officielle de la loi naturelle qu'est la *Déclaration des Droits de l'Homme*, — expression irrécusable pour qui se réclame de la Révolution.

Ce droit existe. En dehors des « agresseurs », il est peu de citoyens pour en douter; je veux dire peu de citoyens dont le jugement ne soit pas aveuglé par la passion haineuse ou faussé par les sophismes ou les mensonges.

Ce droit est-il facultatif, ou bien, prenant sa source dans un devoir, est-il lui-même obligatoire?

Voici, vraisemblablement, comment des consciences catholiques envisageront ce problème moral :

devoir de charité envers des victimes injustement opprimées dans ce qu'elles ont de plus sacré, dans les plus légitimes exigences de leur conscience ; victimes d'ailleurs dépourvues de toute voie de défense légale ;

devoir du civisme le plus loyaliste envers la grande

Patrie des âmes, envers l'Eglise dont on veut lier les bras, étouffer la voix, annihiler sournoisement les droits et l'action, pour empêcher sa divine mission d'illumination et de salut ;

devoir non moins urgent envers leur patrie terrestre : la France, tombée aux mains de gouvernants si dangereux : bergers aventureux, cerveaux en mal d'on ne sait quelles folles chimères à réaliser, pour les expérimenter *in anima vili ;* petite monnaie, sans s'en douter, d'un Lénine, du plus malfaisant idéologue qui ait jamais tyrannisé ses semblables ; esprits irrémédiablement faux, puisqu'ils n'ont rien appris dans l'indescriptible faillite du bolchevisme, — ou irrémédiablement aveugles, s'ils ne voient pas à quel abîme les mène la logique interne des situations, le jour où ils auront déchaîné les forces fatales des foules sans contrôle ?

Est-ce là l'effet congénital d'un jugement faux qui déformerait les réalités les plus solides dans les nuages de rêves généreux jusqu'à la naïveté ? Peut-être.

Ou bien serait-ce l'effet inconscient de passions en révolte dans les bas-fonds de la nature humaine, qui se soulèveraient contre toute autorité, contre tout ordre ; qui obscurciraient, fausseraient radicalement la claire vision de l'esprit ? — Peut-être aussi... Et peut-être encore les deux causes interviennent-elles, et la première est-elle un effet de la seconde.

En tout cas, le résultat inévitable, si elles continuaient quelques années encore d'agir, serait une régression de plusieurs siècles vers l'état des primitifs, où la force matérielle seule compterait, où sévirait la lutte pour la vie la plus féroce, où tout homme deviendrait un loup pour ses semblables ; où les notions morales de bonté bienveillante et bienfaisante, de dévouement, de sacrifice pour ses frères, où le sens de la vraie solidarité, de l'autorité, de la famille avec ses corollaires de droits et de charges, de la libre obéissance, du devoir, de la justice, de la conscience professionnelle, demeureraient peut-être à l'état de souvenirs dans le musée des livres ou dans la phraséolo-

gie sonore et vide des discours publics, mais auraient perdu leur sens profond et vrai et à peu près toute leur efficacité... Ce que serait la vie d'un tel agrégat d'humains, on le vit aux jours de la Terreur, plus récemment aux jours de la Commune, hier dans la Russie de Lénine... On voudrait bien ne pas le revoir en France... et c'est pourquoi on se prépare, on s'organise pour la défense, avant que le glissement vers le suicide social par la folle anarchie ne doit trop prononcé...

On réfléchit avant d'agir ; on cherche son devoir ; on pèse le pour et le contre : les chances de supprimer ou d'aggraver le mal...

D'aucuns, tout bien pesé, concluront qu'il vont au mieux de l'intérêt général en protestant et en s'inclinant...

D'autres, et le ton des discours comme l'allure des écrits semble faire prévoir que ce sera le plus grand nombre, ayant calculé autrement et suivi plus exactement l'élan de leur cœur, iront plus avant, — estimant sans doute qu'une nouvelle concession enhardirait leurs adversaires au lieu de les apaiser et parce que leur conscience leur montrera là un grave devoir envers leur patrie, non moins qu'envers la religion...

Jusqu'où résistera-t-on? — Autant qu'il sera nécessaire.

Jusqu'au sang? — Peut-être... Et serait-ce du sang versé mal à propos? — On n'en jugea pas ainsi, il y a une vingtaine d'années, lors des Inventaires. Les Bretons étaient prêts, si on ne les eût arrêtés, moins à tuer qu'*à se faire tuer* pour défendre leurs églises, et le tout de leur vie : leur foi religieuse. Mais la discipline les contint...

D'autres, ailleurs, résistèrent. Ils ne tuèrent pas, mais *quelques-uns furent tués... Le cri d'horreur fut tel*, dans toute la France, que les persécuteurs s'arrêtèrent... cherchant à sauver la face... Il fallait bien n'avoir pas l'air de reculer...

Jusqu'où résistera-t-on ?

Jusqu'où résistera-t-on demain? On ne renversera

pas la République, qui n'est certainement pas menacée ; mais on peut être sûr qu'il y aura *du sang versé ;* — non pas sans doute celui de M. Herriot, ni celui de M. Chautemps, qui se tiendront encore une fois à distance, dans cette nouvelle guerre ; — ni celui de leurs agents ou de leurs soldats, encore que le droit de légitime défense le permît ; mais *le sang de quelques catholiques*. Ceci, tout le monde peut le prévoir. M. Herriot, tout le premier, le prévoit, le craint... Et il semble bien hésiter devant une telle responsabilité.

Les Alsaciens l'annoncèrent à M. Millerand, alors Président de la République, au cours de son voyage de 1922 : « Si on veut nous enlever nos maîtres et nos maîtresses d'école, il faudra y mettre des soldats. »

Il y aura du sang français, et bien français, versé en Alsace, si M. Herriot veut aller jusqu'au bout. Il le sait et il n'aura pas l'excuse de l'ignorance...

Il y en aura ailleurs, et ce sera encore du bon et vrai sang français.

M. Herriot voudra-t-il cela? — Poussera-t-il à ce point son obéissance aux consignes des Loges?

Mais les Français, ceux qui sont croyants, dans le fond de leur âme, et ils sont très nombreux ;

et d'autres bons Français, qui ne sont plus croyants, ou dont la foi sommeille provisoirement, mais qui mettent la Patrie au-dessus de toutes leurs affections ou de toutes leurs haines ; qui aiment la liberté de conscience pour autrui comme pour eux-mêmes ; — ceux qui veulent sauvegarder jalousement, dans l'intérêt national, toutes les forces morales et spirituelles ;

en particulier, les anciens combattants de toute arme, de toute classe, de toute conviction religieuse et philosophique, tous ceux qui ont communié au front dans un même culte de la Patrie, et dans l'égalité des efforts et des dangers, qui peut-être ont mêlé fraternellement leur sang ;

tous ces Français verront-ils, sans frémir, les luttes fratricides où s'épuise le meilleur et le plus utile de nos forces nationales, où se déchire l'âme de la France ; où les enfants de la même Mère se divisent aujour-

d'hui en persécuteurs et en persécutés, et se diviseraient demain en vainqueurs et en vaincus, en oppresseurs et opprimés, en frères ennemis?

*
* *

M. Herriot, dans son discours d'Epinal, a déclaré: « Je fais la paix », comme un autre homme politique disait jadis: « Je fais la guerre. » Ah! mortel idéologue!... Que n'est-il demeuré professeur toute sa vie, pour son plus grand repos et pour le plus grand bien de la France... dont il semble vouloir être le Kerensky, précurseur d'un Lénine!

Autrefois, on faisait la guerre pour avoir la paix; lui, fait-il la paix?

Au dehors, puisse-t-il ne pas préparer la guerre par ses illusions...

Et au dedans? — Quelle paix fait-il? Celle que faisait Rome, au dire de Tacite: Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant? — Là où le Bloc des Gauches établit la servitude... ubi servitutem facit, pacem appellat? » Car cette *unité morale*, telle que la rêvent les inspirateurs de M. Herriot et de sa politique, ne se pourrait établir sans une violence faite à ce que l'homme a de plus intime et de plus incoërcible. Qu'on y renonce à jamais. On n'asservit pas les volontés libres, en opprimant les consciences. Jamais on ne réalisera la paix à la manière des Loges.

Bien fous seraient ceux qui, après vingt siècles de tentatives renouvelées sous les formes les plus variées, n'auraient pas encore renoncé à imposer — eux, les prétendus libres penseurs! — leur manière de voir au reste de l'humanité...

Qui définirait, et de quel droit, en vertu de quel mandat, l'objet de cette unité, selon laquelle tout le monde devrait penser et se conduire?

Bien fous et encore plus criminels; car, si ces dominateurs, sans autre titre que celui de leur habile usurpation, sont trop puissants pour détruire; s'ils sont capables, en déchaînant les passions humaines, de renouveler le chaos russe, ils sont par contre radicale-

ment impuissants à rebâtir un nouvel édifice social tant soit peu solide et durable.

Aucune règle de pensée pour démêler, dans leurs principes, la part de vérité à travers les nuées des utopies ; aucune autorité justifiable pour contenir les passions débridées, dans les limites de la justice... Aucun fondement stable sur quoi poser cette cité, où les folles et mortelles chimères se mêlent sans discernement aux rêves d'un idéalisme parfois naïvement généreux. Or, ce que deviennent de tels édifices, les résultats que donnent de telles expériences, l'exemple de la Russie nous l'indique à l'évidence. Veut-on recommencer ces essais en France?

Ce qui n'est douteux pour personne, c'est qu'une crise existe, en France comme partout ailleurs, et que les esprits sont divisés dans tout ordre d'idées... Non pas seulement en matière religieuse, philosophique, politique ou économique... Hélas! ce sont les bases mêmes de la société qui sont mises en question, et les droits les plus fondamentaux des citoyens : droit de propriété, droits individuels, droits de la liberté de conscience. Il s'agit de savoir si la société ne va pas périr sous les assauts d'un communisme dément.

Le grand et vrai problème, aux yeux de l'Eglise, et de tous ceux qui pensent et jugent avec elle, d'après la connaissance intime de l'homme, d'après les expériences de vingt siècles, est celui-ci :

L'Eglise a tiré, une première fois, d'une barbarie confuse, des sociétés humaines et chrétiennes ; va-t-elle voir ces mêmes sociétés sombrer à nouveau, pour un temps indéfini, dans une horrible barbarie, à la manière de la Terreur de 1793, ou de la Commune de 1871, ou du Soviétisme de 1917 et des années qui ont suivi, et qui durent encore?

Pourra-t-elle empêcher, aujourd'hui même, cette régression de la civilisation, où nous mènent des esprits chimériques, au nom du Progrès, — ou bien devra-t-elle, si de mauvais bergers réussissent à les jeter à l'abîme, s'efforcer de les en retirer?

Tel est le sens réel de la crise présente... Or n'y

a-t-il pas meilleure solution que la guerre, une guerre poussée jusqu'à ce que s'ensuive mort d'un des adversaires?

Pour tous ceux qui gardent au cœur l'amour de la commune patrie, ne serait-il pas préférable que l'on cherchât loyalement les conditions d'une entente cordiale, dans les aspirations communes pour l'existence de la grande société humaine, et aussi de cette petite société et grande famille qu'est la France ? Il suffirait d'apporter, dans l'établissement de cet accord, un mutuel esprit de bienveillance, un absolu respect pour la liberté des consciences, une sincère tolérance en tout ce qui ne nuit pas au bien commun, — sans préjudice d'une noble émulation de chacun pour le plus grand bien de la France.

Un tel accord, si désirable qu'il soit, ne se fera pas du premier coup, ni sans tâtonnements ou sans mutuelles concessions... mais il se fera un jour, parce qu'il est possible, bien que difficile; parce qu'il est infiniment désirable: une paix franchement établie n'eût-elle pas été préférable aux 52 mois de guerre et au Traité de Versailles, et à leurs suites incalculables? Enfin parce qu'il est absolument nécessaire, si nous ne voulons pas voir les pires catastrophes s'abattre sur la France et peut-être sur l'entière société des Nations.

Pierre CASTILLON.

Autour de la Société des Nations

En 1918, le P. de la Brière fit paraître un petit livre intitulé : « *La Société des Nations* »[1]. Nous y trouvons un aperçu historique de l'organisation internationale de l'Europe. L'auteur y étudie successivement la Chrétienté du Moyen-Age, le « grand dessein » d'Henri IV (idées de « Société des Nations » prêtées au roi par Sully, vieillard dépité d'être inactif, et dont les « mémoires ne sont pas des souvenirs »), les traités de Westphalie, le Congrès de Vienne, les deux conférences de La Haye (1899 et 1907) ; il y ébauche les linéaments de la « Société des Nations » au sens actuel du mot, alors encore à l'état de germe. Celle-ci selon lui, devrait compléter l'œuvre des conférences de La Haye par l'arbitrage obligatoire et l'établissement de sanctions morales, économiques, militaires, et admettre une certaine participation de la Papauté.

Par sa clarté d'exposition et la sûreté de vues avec laquelle les faits y sont appréciés, cet opuscule était un petit chef-d'œuvre ; malheureusement, il avait un défaut : celui d'avoir été écrit en 1918 et par conséquent de ne rien nous apprendre sur l'adolescence de la Société des Nations, née au lendemain de la guerre. C'était — et il le demeure — une introduction excellente, un état de la question plein d'intérêt, mais l'esprit du lecteur restait en suspens. Aujourd'hui cette brève étude a été complétée : le P. de la Brière vient de publier un livre plus important qui a pour titre : « *L'organisation internationale du Monde contemporain et la Papauté souveraine* »[2]. Ce second ouvrage présente les précieuses qualités qui font la valeur du premier, et possède de plus le mérite de l'actualité. Nous pouvons donner une idée sommaire de son con-

1. Beauchesne, in-16 couronne.
2. *Editions Spes*, 17, rue Soufflot, Paris (V^e^). Prix : 15 fr.

tenu en disant que l'auteur indique quelle doit être l'attitude des catholiques à l'égard de la Société des Nations, parcourt les travaux des quatre premières Assemblées de Genève[1], étudie certaines questions spéciales telles que les Chrétientés d'Anatolie, le Statut des Lieux Saints, la question romaine, examine enfin la collaboration possible de Rome avec Genève.

Arrêtons quelques instants notre attention sur trois de ces points :

1° Qu'est-ce qu'un catholique doit penser de la Société des Nations?

2° Les solutions possibles de la question romaine;

3° La collaboration désirable de Rome avec Genève.

I. — Qu'est-ce qu'un catholique doit penser de la Société des Nations ?

Il faut distinguer deux points de vue : celui de la conception spéculative de la Société des Nations, et celui de sa réalisation actuelle.

A. — *Conception spéculative de la Société des Nations.* — En elle-même, une Société des Nations sagement comprise, c'est-à-dire sans exclusion de l'idée de patrie indépendante, est chose non pas indifférente, mais moralement bonne. Loin de s'y opposer l'esprit de l'Evangile lui donne un sens profond. Les enseignements pontificaux lui sont favorables. — Tout ceci nous semble indéniable. Cependant, dès 1917, la future Société des Nations rencontra chez un grand nombre de catholiques une certaine hostilité; c'était en effet l'époque des idées chimériques du président Wilson et des proclamations maçonniques et socialistes. Il était donc prudent de se défier de ces dangereuses doctrines.

1. Pour la cinquième assemblée, septembre 1924, cf. *Etudes*, 5 octobre 1924.

B. — *Réalisation actuelle de la Société des Nations.* — Mais, lorsqu'elle fut constituée en fait, la Société des Nations, se montrant en chair et en os si l'on peut ainsi parler, n'apparut pas telle que les rêves utopiques de ceux qui la préconisaient avec enthousiasme l'avaient fait prévoir. Ses ambitions étaient devenues plus modestes. Selon une formule empruntée à Jaurès, et que le P. de la Brière aime à citer, car elle exprime bien le changement qui s'était produit, « l'idéal avait composé avec le réel », et nous pourrions ajouter que s'il avait ainsi reçu un caractère plus prosaïque, il avait aussi, et heureusement, perdu un peu de naïveté. Dans l'état où elle se trouve actuellement, la Société des Nations ne semble donc plus devoir mériter la défaveur que beaucoup de catholiques lui témoignèrent avant son établissement. Sans doute, il n'est pas question d'approuver sans réserve tous ses actes, mais il serait injuste de nier les services qu'elle a déjà rendus.

D'ailleurs, à envisager les choses d'une manière purement pratique, il est manifeste que les catholiques ne doivent pas se désintéresser de la Société des Nations. La politique de l'absence serait mauvaise, car si les catholiques se tiennent résolument à l'écart de la Société des Nations, rien n'empêchera les francs-maçons et les socialistes de l'accaparer et de l'exploiter exclusivement au profit de leurs fins. Au contraire, s'ils gardent contact avec la Société des Nations, elle risquera moins de se détourner de sa voie et de s'égarer dans de lamentables erreurs. *L'Union Catholique d'Etudes internationales*[1] peut avoir sur ce point une influence très appréciable, par exemple en introduisant des personnalités catholiques aux congrès de la Fédération internationale des associations constituées en faveur de la Société des Nations (aux congrès de Bruxelles et de Milan, Mgr Deploige combattit avec succès deux motions contraires aux intérêts catholiques), en agissant par sa propagande d'idées saines sur l'opinion publique, et même, par des démarches opportunes, en

1. Pour l'histoire de ses origines et de son développement, cf. article de Mgr Beaupin dans *Correspondant*, 25 décembre 1923.

infusant un peu d'esprit chrétien jusqu'au sein de la Société des Nations, en obtenant l'amendement de décisions défectueuses au point de vue catholique et en suggérant certaines solutions souhaitables.

II.— Les solutions possibles de la question romaine

La « question romaine » subsiste toujours. La solution territoriale consistant dans la restitution par l'Italie au pape d'une portion de territoire n'est pas nouvelle. Mais aujourd'hui, par le fait de l'existence de la Société des Nations, une autre solution paraît possible : une solution internationale. En effet, la loi italienne dite des garanties est une loi uniquement italienne. Dès lors, les garanties qu'elle établit en faveur du Souverain Pontife auraient besoin elles-mêmes de garanties contre les fluctuations de la politique intérieure de l'Italie. Pour remédier à cette insuffisance de sécurité, il serait possible de faire reconnaître l'indépendance et la souveraineté du pape, par un accord international, enregistré par la Société des Nations, dont les puissances signataires s'engageraient à faire respecter les droits du Saint-Siège. Dans l'état actuel des choses, le problème est encore trop complexe pour qu'on puisse prévoir en quel sens s'orientera la solution définitive.

III. — La collaboration désirable de Rome avec Genève

Qu'une certaine collaboration de la Papauté avec la Société des Nations doive être appelée de tous nos vœux est une thèse qui semble ne pas pouvoir être mise en doute. Mais il importerait d'étudier suivant quelles modalités cette collaboration devrait être exercée. Dans la préface de son livre récent, le P. de la Brière déclare : « Si nous avons, depuis l'année 1915, orienté plus particulièrement nos recherches et nos essais vers la participation désirable de la Papauté souveraine aux assises internationales de l'avenir, ce fut sous l'influence d'un désir paternel de Benoît XV,

adressé officieusement à la rédaction des *Etudes*. » Les dernières pages de l'ouvrage exposent les diverses formes réalisables de participation.

A. — Il pourrait y avoir une participation qui résulterait d'un *élargissement de la base adoptée pour le recrutement* de l'Assemblée générale de la Société des Nations. Celle-ci comprendrait alors la représentation des diverses grandes institutions internationales correspondant aux principales forces religieuses, intellectuelles et sociales du monde contemporain. — Mais une telle modification de ses cadres serait sans doute néfaste à la Société des Nations, et par l'admission d'une multitude d'éléments supplémentaires, et par la difficulté qu'il y aurait à établir d'une manière concrète quels seraient les organismes à recevoir. De plus, un tel mode de participation aurait le tort de paraître considérer la Papauté non comme une Puissance souveraine, mais comme une institution de droit privé, comparable à une fédération internationale quelconque. Enfin les inconvénients qui, pour le Vatican, proviendraient du caractère entièrement profane d'un grand nombre de questions relevant de la Société des Nations ne seraient pas éliminés.

B. — On peut aussi envisager une participation ayant pour fondement les *organismes* actuels de la Société des Nations, c'est-à-dire le *Conseil*, l'*Assemblée générale*, et la *Cour internationale de Justice*.

Pour que le Saint-Siège soit juridiquement apte à se faire représenter au Conseil ou à l'Assemblée, il faudrait dans le texte de l'article premier du Pacte de Versailles, énumérant les membres possibles de la Société des Nations, substituer le mot Puissance au mot Etat, ainsi que cela fut fait, à l'instigation de Louis Renault, dans l'article 94 de la Convention de La Haye, sur le règlement pacifique des conflits internationaux. Dans cette hypothèse, le Saint-Siège pourrait prendre part d'une manière régulière aux délibérations de l'Assemblée ou du Conseil.

« L'inconvénient de ce mode de collaboration est que la compétence du Conseil et de l'Assemblée générale

s'étend à une foule de litiges politiques et de problèmes internationaux où la Papauté n'a aucun motif particulier d'intervenir, et même où elle aurait beaucoup de motifs de ne pas vouloir être mêlée. Elle y affaiblirait sans utilité son autorité morale. Elle s'attirerait des antipathies et des ressentiments, nuisibles à sa mission spirituelle, si elle devait être compromise, indistinctement, dans la solution, toujours contestable, des affaires litigieuses d'ordre temporel, qui auraient été déférées au Conseil ou à l'Assemblée. »

La collaboration pontificale pourrait avoir lieu grâce à l'élection par l'Assemblée générale, comme membre de la Cour permanente de Justice internationale, d'un personnage désigné par le Pape. Il est à remarquer que, d'après le statut organique de la Cour de Justice, en date du 13 décembre 1920, article 9, cette Cour doit contenir la représentation de chacune des grandes formes de civilisation et de chacun des principaux systèmes juridiques du monde. « Règlement équitable des litiges internationaux, solution des problèmes de doctrine juridique soulevés par l'application ou l'interprétation du Droit des Gens, ce seraient là des affaires en particulière harmonie avec la mission pacificatrice et l'autorité doctrinale du Saint-Siège de Rome. On contestera difficilement, par ailleurs, que le Catholicisme soit l'une des grandes formes de civilisation et possède l'un des principaux systèmes juridiques du monde. »

« Néanmoins, la Cour internationale de Justice devra dirimer nombre de litiges de caractère profane, à la solution desquels le Pontificat romain aurait bien des motifs de demeurer étranger. La compétence normale de la Cour de Justice réclamera des actes de juridiction contentieuse qui s'accorderaient difficilement avec le caractère propre du pouvoir pontifical. En outre, les conventions conclues entre les parties pourraient déférer à la Cour internationale de Justice certains cas de violation du Droit des Gens, qui rentreraient dans le domaine de la juridiction criminelle. Or, la loi canonique interdit sagement aux membres

du clergé d'exercer, en pareille matière, une magistrature qui serait peu conforme avec l'esprit de la vocation sacerdotale. »

Telles sont les objections auxquelles se heurte une participation qui serait de caractère identique à celle des représentants de toutes les autres puissances : « Il serait donc moralement nécessaire de prévoir, pour le cas de la Papauté, un statut particulier qui répondrait aux conditions de droit et de fait qui sont spéciales à la Souveraineté du Saint-Siège. Le statut aurait pour objet d'introduire la représentation pontificale dans les délibérations qui concorderaient avec le rôle pacificateur, la mission doctrinale de la Papauté, mais aussi de l'exonérer de toute intervention dans les affaires manifestement peu compatibles avec ses préoccupations spirituelles et avec le caractère propre de sa tâche et de son action. » La liste des questions inscrites à l'ordre du jour serait communiquée au Saint-Siège, qui indiquerait celles des affaires auxquelles il désirerait participer.

C. — On peut concevoir une autre solution du problème de la collaboration de Rome avec Genève :

« Le Pape *ne devient pas membre* de la Société des Nations. Mais le Pape *entre en rapports officiels et normaux* avec la Société des Nations. Il accomplit des tâches communes avec elle dans le domaine international.

« Une première ébauche de ce genre de rapports mutuels apparaît déjà dans les échanges de messages qui se sont produits en 1921, entre le Saint-Siège et la Société des Nations, à propos des secours à la population russe en détresse, ou encore dans les tractations de 1922, entre Rome et Genève, à propos des intérêts catholiques aux Lieux Saints et en Palestine. Mais de tels rapports, exclusivement fortuits et transitoires, demeurent encore bien loin de la collaboration positive, avouée, suivie, qui serait désirable.

« Lorsque se poserait un problème international qui intéresserait particulièrement la religion, la morale, l'humanité, la paix, la conception et l'interprétation

doctrinale du Droit des Gens, le Pape, sachant que la Société des Nations serait disposée à bien accueillir son intervention, adresserait à Genève une communication officielle et motivée sur les solutions à envisager. Le Conseil ou l'Assemblée répondrait en informant le Pape des conclusions qui auraient été adoptées, puis, autant que la matière et les circonstances le comporteraient, en priant le Pape de bien vouloir user de son influence pour contribuer au succès des solutions équitables, que lui-même avait réclamées ou suggérées. En certains cas, on solliciterait le Saint-Siège de formuler certaines règles, certains principes, dont s'inspireraient les délibérations ou conclusions ultérieures. En d'autres cas, on prierait la Papauté de désigner un plénipotentiaire pontifical, chargé de collaborer sur place, avec les commissaires de la Société des Nations, pour l'accomplissement de l'œuvre de pacification à propos de laquelle le Vatican et la Société des Nations auraient préalablement et officiellement affirmé leur loyal accord.

« N'oublions pas que, par ailleurs, les Puissances que diviserait un litige international, et qui seraient disposées à le résoudre pacifiquement par voie d'arbitrage, ont toute liberté, si telle est leur volonté commune, de choisir le Pontife romain lui-même pour arbitre, ou, s'il y a lieu, pour surarbitre. Sans doute, le Pape n'est membre ni de la Société des Nations, créée en 1919, ni de la Cour permanente d'arbitrage international de La Haye, créée en 1899, mais les articles 38, 39, 40, 41, 42 de la Convention de La Haye pour la solution pacifique des conflits internationaux et les articles 12 et 13 du Pacte de Versailles consacrent formellement le droit certain des parties en litige de se mettre d'accord pour la désignation de tout arbitre au conseil d'arbitrage qu'il leur conviendra d'adopter. C'est donc aux Puissances intéressées qu'il appartiendrait éventuellement de recourir à l'arbitrage de la Papauté, dans les circonstances où la chose paraîtrait opportune et désirable en raison de l'objet et du caractère du litige.

« Parfois invité à exercer l'arbitrage international, plus fréquemment admis ou convié à une collaboration officielle et amiable avec la Société des Nations pour les grands intérêts de la morale et du droit, le Saint-Siège de Rome ne subirait plus un injuste et humiliant ostracisme, mais reprendrait une participation normale à l'activité de la communauté internationale. Participation en harmonie avec la haute mission spirituelle de la Papauté.

« Dans cette hypothèse, le Pontife romain, n'appartenant pas, néanmoins, à la Société des Nations, il demeurerait exempt de toute compromission avec la conduite politique de la Société, à propos de tous les problèmes auxquels le Saint-Siège aurait le légitime désir de ne pas être mêlé.

« D'autre part, en adoptant cette méthode de collaboration amiable, mais par le dehors, on épargnerait aux gouvernements et à la diplomatie la difficulté scabreuse d'avoir à se prononcer catégoriquement sur l'admission du Saint-Siège dans la Société des Nations. Or, c'est là un avantage dont les gouvernements et la diplomatie ne manqueraient pas d'apprécier hautement la valeur. On doit reconnaître que la Papauté n'en obtiendrait pas moins, du point de vue de son rôle international, les satisfactions essentielles. »

Ces quelques pages ne sauraient suffire à exprimer toutes les nuances que comportent les délicates questions à peine effleurées ici. Aussi, nous ne pouvons mieux faire, en terminant, que de souhaiter au livre du P. de la Brière un très grand nombre de lecteurs.

R. Jourdan.

L'Apologétique d'aujourd'hui

La Revue Apologétique demande à ses lecteurs « leur avis sur ce point capital : *Quelle doit être l'Apologétique actuelle*[1] ». C'est à cette question précise que je m'efforcerai de répondre en unissant seulement la question de méthode à la question d'objet, dans la mesure où elles paraissent inséparables.

Elle commence par distinguer elle-même les deux formes principales de l'apologétique : « Elle est, dit-elle, ne l'oublions pas, la justification rationnelle de notre foi ; elle cherche aussi le biais opportun sous lequel l'esprit de l'homme doit envisager et recevoir le dépôt divin[2] ». On ne saurait mieux dire, et ces deux formes bien distinctes de l'apologétique ne doivent jamais être confondues.

Il y a donc d'abord une apologétique d'enseignement, à l'usage des chrétiens, par laquelle ils justifient à leurs propres yeux et aux yeux des autres, leurs croyances religieuses. C'est l'apologétique qu'on appelle traditionnelle, dont la méthode est déductive, qui va du simple au composé, du général au particulier et dont les traits essentiels et progressifs sont marqués par ces mots : Dieu, l'âme, la religion naturelle, les religions positives, les religions chrétiennes, l'Eglise Catholique. Sans doute même pour les Catholiques, cette formule n'indique pas l'ordre chronologique de leurs acquisitions religieuses, car en fait, la foi et l'enseignement, ils les reçoivent de l'Eglise, qui par Jésus-Christ, les conduit jusqu'à Dieu. Mais il n'en est pas moins vrai que cette apologétique nous offre l'enchaînement logique des vérités de notre Credo, dans un tableau complet et saisissant, dont toutes les parties s'harmonisent et qui constitue la meilleure justification de notre foi que nous puissions donner. Telle que nous la trouvons exposée dans des traités complets et lumineux comme celui de M. A. Boulenger par exemple[3], elle garde toute sa force probante. C'est elle qu'il faut continuer à enseigner dans les Collèges et les Séminaires ; et les attaques intempestives dont elle a

1. Numéro du 1er octobre, p. 9.
2. Id., p. 5.
3. *Manuel d'Apologétique*, par l'abbé A. Boulenger, édité par Emmanuel Vitte, Lyon, Paris.

été parfois l'objet de la part des fidéistes, des immanentistes, des pragmatistes et de tous ceux qui restent encore les victimes plus ou moins inconscientes de la philosophie relativiste sont loin de l'avoir ébranlée. Le retour chaque jour plus accentué des esprits, même universitaires, à la Philosophie Thomiste ne pourra que lui donner plus de force, en étendant peu à peu son action et son influence.

Mais il n'en est pas moins vrai que si elle vaut comme instrument d'enseignement et de formation religieuse, sa valeur comme arme de conquête auprès des incrédules d'aujourd'hui paraît encore bien limitée. Ceux qui conservent des préjugés philosophiques indéracinables contre la valeur objective des preuves de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme, ceux qui, au point de vue historique, ont eu l'esprit radicalement faussé par l'Ecole critique allemande, sont encore malheureusement très nombreux. De plus, nous assistons depuis quelques années, à ce qu'on a pu justement appeler « la démission de l'intelligence » elle-même; il y a une telle anarchie dans les esprits les plus cultivés, au sein de cette génération d'après-guerre sur laquelle André Gide et Marcel Proust ont marqué leur empreinte, elle mérite si bien d'être appelée, comme le faisait récemment encore Edmond Jaloux dans les Nouvelles Littéraires : « la génération la plus nihiliste qui ait jamais vu le jour en France »[1] que, pour l'atteindre et essayer de la conquérir, la tactique d'autrefois paraît plus que jamais périmée. Une autre apologétique s'impose. Que sera-t-elle? Voilà, sans nul doute, l'objet principal de cette enquête, et c'est avant tout pour la solution de ce problème que la Revue Apologétique sollicite nos réponses.

Je constate d'abord que dans beaucoup de milieux, les grandes idées et les grandes préoccupations qui ont justement passionné nos pères, laissent pour ainsi dire indifférents les hommes et surtout les jeunes gens d'aujourd'hui. C'est sans doute l'aboutissement logique de l'enseignement neutre ou athée imposé à la France depuis quarante ans; mais en tous cas, Dieu, l'âme, la vie future, le Christ et sa religion, ce sont pour eux des spéculations abstraites qui leur paraissent tellement lointaines qu'elles leur sont devenues pour ainsi dire étran-

1. *Nouvelles Littéraires*, n° du 15 novembre 1924.

gères. Ce qui les touche, ce ne sont plus les idées, mais les sensations, ce ne sont plus les raisonnements, mais les faits, ce n'est plus le problème de la vie future, mais le problème souvent angoissant de la vie présente. Le seul point de contact que nous ayons encore avec eux, c'est le souci de la vie présente; aussi c'est sur lui qu'il faut porter d'abord toute notre attention et tout notre effort. Et puisqu'il s'agit de les intéresser peu à peu à la vérité religieuse, le premier objet de notre apologétique sera de les faire réfléchir sur cette parole de Montesquieu si souvent citée : « Chose admirable, la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'autre objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci »[1] Donc, le point initial de l'apologétique moderne doit être d'établir de la façon la plus saisissante possible, en s'appuyant non pas sur l'histoire du passé, mais sur les faits contemporains, que le catholicisme est, même en ce monde et à tous les points de vue, la seule source de vie.

Assurément, ce n'est pas là un aperçu nouveau et inédit en apologétique. Je n'oublie pas que déjà en 1895, *Fonsegrive*, dans un chapitre du *Catholicisme et de la vie de l'esprit*, intitulé justement : *conditions de l'apologétique moderne*, *écrivait* : « Il faut donc s'attacher d'abord à une analyse approfondie des conditions nécessaires de la vie sensible, intellectuelle, morale et sociale même [2] » Mais ce qui était nécessaire alors l'est plus que jamais aujourd'hui; et c'est bien à cette méthode qu'il faut revenir pour essayer une apologétique qui soit à la portée des âme contemporaines.

Mais comment arriverons-nous à établir et à faire accepter peu à peu, par la génération contemporaine, que le Catholicisme est toujours dans le présent, comme il le fut dans le passé, la condition nécessaire et suffisante de la vie? C'est uniquement, me semble-t-il, par une double analyse ou, si l'on veut, par un double tableau, renouvelé de Pascal et adapté aux circonstances actuelles : celui des misères des âmes et des sociétés sans l'Eglise et celui de grandeurs dont l'Eglise Catholique seule est l'inspiratrice. Nous nous rappellerons, comme le disait encore dernièrement Monseigneur Julien, évêque d'Arras,

1. Montesquieu : Esprit des Lois.
2. George Fonsegrive : Le Catholicisme et la Vie de l'Esprit (p. 10).

dans un discours prononcé au Congrès des Catholiques du Nord et du Pas-de-Calais, que la vérité religieuse s'impose à la fois *par son absence* et *par ses bienfaits*; et c'est dans ces deux mots que nous trouverons toute la division de notre apologétique.

Dans un premier tableau de psychologie et d'histoire contemporaines nous mettrons en pleine lumière les progrès successifs de ce nihilisme auquel en est arrivée notre génération d'incroyants et nous montrerons que l'absence de croyances religieuses en fournit la principale explication. Là où le catholicsme disparaît, nous verrons le trouble et la désorganisation succéder peu à peu à l'ordre et à la paix, dans la mesure même où il s'efface; et nous ne serons pas obligés de forcer les faits, de les mettre à la torture pour en arriver à cette conclusion qui sera la devise même de notre apologétique tout entière : l'Eglise catholique ou rien.

Dans le dernier volume de son étude sur le Régime moderne, après avoir analysé quelques-uns des bienfaits que, dans l'ordre moral et social, les âmes et les sociétés doivent au christianisme, Taine ajoute : « Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni l'honneur féodal et chevaleresque, aucune administration, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service.[1] » Rien n'est plus juste, assurément; mais ce que Taine dit ici de l'ordre moral et de l'ordre social, c'est à la vie sensible et à la vie intellectuelle elles-mêmes qu'il faut l'étendre.

La *Revue Apologétique* dit à son tour, dans le canevas proposé à ses lecteurs au sujet de son enquête : « Il est connu de tous que les philosophies contemporaines sont impuissantes à donner une direction pratique à la vie humaine. Il y a dans cette impuissance manifeste une apologie indirecte qui remue déjà bien des âmes. [1] » Rien n'est plus juste encore. Toutefois, ce que l'on déclare ici « connu de tous », il faut, par une série de tableaux, d'analyses et de déductions, le mettre dans une lumière tellement resplendissante que les esprits les plus prévenus soient pour ainsi dire forcés de l'admettre. Toutefois encore, ce ne sont pas seulement « les philosophies contemporaines » qu'il faut montrer impuissantes, mais aussi la science, la littérature, l'art, l'ensei-

1. Taine : Les Origines de la France contemporaine. Edition in-12. Tome XI, p. 147.

gnement public, les religions protestantes elles-mêmes, en un mot tout ce qui se réclame de la libre-pensée et tout effort purement humain, aussi gigantesque qu'il soit.

Trop longtemps notre Apologétique a été surtout une apologétique défensive[2], le moment est venu de passer à l'offensive et, avec une grande bienveillance pour les personnes sans doute, mais sans ménagements pour les doctrines, de mettre en relief les variations successives, les contradictions, les incohérences et, par suite, l'impuissance sinon radicale, du moins effective, de toutes les doctrines qui ne sont pas le catholicisme. Il faut faire pour la libre-pensée tout entière, telle qu'elle s'offre à nos contemporains, ce que Bossuet a fait naguère, dans ses Variations, pour les Eglises protestantes et ce que vient de renouveler encore, en l'étendant aux Eglises orthodoxes, M. l'abbé Gabriel Bruhnes, dans son livre si suggestif intitulé : *Christianisme et Catholicisme*. Le moment est bien choisi : à travers tout le dix-neuvième siècle et pendant ce premier quart du vingtième, elle a eu libre carrière et elle a pu se développer à l'aise. Il semble bien que l'expérience a été assez longue pour être concluante. Dégageons donc le résultat auquel elle aboutit : c'est le nihilisme le plus désolant et le plus terrifiant dans ses conséquences, c'est le retour à la barbarie sous toutes ses formes. Ce n'est pas seulement la fin de l'humanisme, c'est « la démission de l'intelligence », on croirait presque la fin de l'humanité elle-même. C'est le renversement terrible de la formule célèbre imaginée naguère par le positivisme triomphant : *Extincto Deo successit humanitas*.

Si nous analysons par exemple *la vie sensible* de nos contemporains et que nous les voyions aux prises avec la souffrance, l'amour et la mort, demandons-nous à quoi ils ont abouti dans la solution de ces trois grands problèmes sans l'Eglise, sans Jésus-Christ et sans Dieu.

Si, de la vie sensible, nous passons à la vie intellectuelle, mettons en relief la défaite définitive du scientisme, la course à l'abîme de toutes les philosophies qui ont cessé d'être chrétiennes, le chaos effrayant où se débat la littérature amorphe d'aujourd'hui et l'affol-

1. Revue Apologétique, 1er octobre 1924, p. 9.
2. Naturellement je fais exception pour certains ouvrages, comme par exemple *Les discours de combat* de Brunetière.

lement chaque jour plus tragique des innombrables sectes protestantes en proie à la tempête du libre examen.

Dans l'ordre moral et social enfin, comment n'être pas saisi par l'impuissance de la science à fonder une morale, par l'hygiène vulgaire dans laquelle viennent se dissoudre toutes les morales indépendantes, se vidant chaque jour davantage de leur contenu, depuis Kant jusqu'à Lévy-Brulh, par l'immoralisme et souvent par l'obscénité où se vautre la littérature contemporaine, sous prétexte de « sincérité », par la faillite lamentable à laquelle aboutit la morale laïque à tous les degrés de l'enseignement public? Considérons enfin, à la lueur des faits, ce que devient la famille, ce que devient la femme, ce que devient l'enfant, ce que devient la société, ce que devient l'Etat; vers quelle anarchie chaque jour plus inévitable ils se précipitent tous, depuis qu'ils ont perdu le frein modérateur de la religion.

C'est là le premier devoir qui s'impose à l'apologétique contemporaine. Et après avoir réfléchi, après avoir médité longuement en face de ces miroirs successifs dans lesquels viendront se réfléter les âmes et les sociétés d'aujourd'hui; après avoir touché du doigt le lien qui rattache le désordre universel à la négation religieuse, il sera impossible, semble-t-il, que les hommes de bonne foi ne sentent pas l'impuissance irrémédiable de la libre pensée s'imposer peu à peu à leur esprit et n'appellent pas de tous leurs vœux la révélation du remède nécessaire.

Ce remède, c'est dans la vérité religieuse intégrale, c'est dans l'Eglise, que nous le découvrirons; et alors, parce que notre apologétique est une apologétique en partie double, au tableau navrant des incertitudes, des fluctuations et des ténèbres chaque jour plus épaisses de la libre pensée, nous opposerons le roc inébranlable et le phare rayonnant de l'Eglise catholique. Nous ne ferons pas l'étude complète de sa constitution et de ses caractères (nous sortirions du cadre de l'apologétique proprement dite), mais nous les analyserons, comme vient de le faire, par exemple, l'abbé G. Brunhes, dans la mesure nécessaire pour faire comprendre à tous comment et pourquoi elle porte en elle la source unique de la vie. Ici encore, ce sont les faits contemporains, et non pas des théories abstraites, qui parleront à tous les yeux. Dans l'ordre de la vie sensible, nous montrerons

comment, à l'encontre de la libre pensée, elle résoud d'une façon à la fois consolante et lumineuse, les problèmes de la souffrance, de l'amour et de la mort. — Dans la vie intellectuelle, apparaîtront dans tout leur éclat « la perfection et l'autorité de sa réponse au problème de la destinée[1] ». Dans la vie morale et dans la vie sociale surtout, il sera facile de constater toutes les puissances d'ordre, de paix, de force, de grandeur, de relèvement, de perfection qu'elle recèle, à quel degré d'élévation et de sainteté elle a conduit un grand nombre d'âmes, quelle sauvegarde elle tient en réserve pour les familles et les sociétés, avec quelle logique irrésistible enfin elle nous force à répéter le mot qui est la conclusion de toutes les études si dramatiques de Bourget: « Il n'y a pas de remède ailleurs. »

C'est cette adaptation merveilleuse et inattendue pour plusieurs de la doctrine catholique intégrale aux exigences et aux besoins les plus complexes des âmes et des sociétés contemporaines, qui a décidé, nous le savons, depuis un quart de siècle, la plupart des conversions les plus retentissantes, depuis celles de Bourget et de Brunetière jusqu'à celle de Chesterton. Nous reprendrons après eux l'exposé qu'ils en ont fait. Puisque Chesterton est l'un des derniers, nous ferons méditer nos contemporains sur les constatations saisissantes de l'auteur toujours si original et parfois si profond d'*Orthodoxie*. Se rencontrant ainsi sans le savoir, sans doute, avec Mgr Mignot[2], il compare la doctrine catholique à une clef et le monde moderne à une serrure, et il déclare : « Je parcourus tous les cas et je trouvai que la clef s'adaptait toujours.[3] » Cette doctrine lui est apparue encore comme une pointe qui s'adapte exactement au trou creusé dans les âmes et la société pour la recevoir. « Et c'est alors, ajoute-t-il, dans sa langue si pittoresque, que cette chose étrange se produisait. Dès que ces deux parties des deux machines se furent emboîtées l'une après l'autre, toutes les autres parties s'accordèrent avec une exactitude fantastique. Je pouvais entendre peu à peu toute la machinerie se mettre en place avec un déclic de soulagement. La première pièce étant

1. G. Brunhes : Christianisme et catholicisme, pp. 239 et suiv.
2. Mgr Mignot : *L'Eglise et la critique*, p. 190, cité par M. G. Brunhes.
3. Chesterton : Orthodoxie. Traduction Grolleau, p. 128.

ajustée, toutes les autres répètent cet ajustement, comme toutes les horloges sonnent midi l'une après l'autre.[1] » Il continue ses recherches et ses études sur le monde moderne et il conclut : « Comme d'habitude, j'ai trouvé que le Christianisme m'avait précédé. J'ai toujours bondi hors de mon étude d'architecte avec les plans d'une nouvelle tour, pour la trouver se dressant en plein jour, rayonnante et vieille de mille ans.[2] » Et voici comment il finit par une constatation qui, mieux que toutes les autres, hélas, s'applique en ce moment à notre pays : « Le dernier fait et le plus étonnant à propos de cette foi, c'est que ses ennemis usent contre elle de n'importe quelle arme, d'épées qui coupent leurs doigts et de tisons qui brûlent leur propre foyer.[3] »

Et maintenant, après avoir vu se dérouler ainsi ce double tableau... ou plutôt non, cette expression est impuissante à rendre toute notre pensée, car ce n'est pas seulement au dehors que se passe l'action, c'est surtout au dedans; c'est de notre propre vie qu'il s'agit, c'est nous-mêmes et ce qui nous est plus cher que nous-mêmes, qui sommes l'enjeu de cette expérience et il n'y a pas d'apologétique plus vivante et plus profondément humaine que celle-là; après donc avoir senti se dérouler en nous ce double drame ,il ne reste plus qu'à en préparer nous-mêmes le dénouement et à en tirer les conclusions.

Ces conclusions seront celles-ci, dont notre apologétique donnera le développement : pour la première, nous nous arrêterons à la parole de l'Evangile: « Un arbre bon produit de bons fruits, un arbre mauvais produit de mauvais fruits.[4] » Voici la seconde: Puisque la doctrine intégrale de l'Eglise est seule bonne dans ses effets, d'une bonté universelle et durable, il faut bien aussi qu'elle soit la seule vraie. » La troisième résultera de ce raisonnement, d'une logique inéluctable, semble-t-il : Puisque seule la doctrine de l'Eglise catholique s'adapte aux nécessités et aux lois de la vie, puisqu'elle est la seule vraie loi de la vie, il est impossible qu'elle n'ait pas pour auteur l'auteur même de la vie et que

1. Chesterton : Orthodoxie, p. 109.
2. Id., p. 202.
3. Id., p. 175.
4. St Matthieu, ch. VII, v, 17 et suivants.

Jésus-Christ ne soit pas Dieu et que l'Eglise ne soit pas divine. Enfin, puisque, pour vivre, c'est à l'Eglise qu'il faut croire, nous dirons avec Brunetière: « Ce que je crois... allez le demander à Rome.[1] »

Voilà tracée dans ses grandes lignes la courbe d'une apologétique qui me paraît bien adaptée aux besoins et aux aspirations des âmes contemporaines. Il va sans dire, et nous voulons le déclarer hautement, que nous nous tenons au-dessus et en dehors de toutes les vieilles querelles qu'ont fait surgir naguère l'apologétique de l'Immanence et le fidéisme souvent reproché à Brunetière. Nous nous efforçons d'emprunter à la doctrine de *l'Action* l'âme de vérité et de vie qu'elle renferme et nous croyons qu'il faut aller à cette vérité et à cette vie avec l'âme tout entière, mais c'est tout. Quant au fidéisme, sans avoir une foi robuste dans la puissance de la raison humaine laissée à ses seules forces, nous acceptons naturellement et très volontiers ce qu'enseigne le Concile du Vatican à ce sujet.

Mais, après avoir lu ces quelques pages, on dira peut-être: « Est-ce que, une telle méthode d'apologétique, au lieu de la guérir, ne va pas entretenir dans les esprits cette crise de l'intelligence qui est la grande maladie contemporaine? N'est-il pas fâcheux de construire ainsi une apologétique sans s'appuyer, pour ainsi dire, sur aucun des principes rationnels qui sont la vie même de l'intelligence? » — Oui, assurément, c'est fâcheux, mais je crois que provisoirement, c'est encore nécessaire. Ce nouveau mal du siècle, comme on pourrait bien l'appeler, a été analysé avec finesse et dénoncé avec vigueur; et à certains indices on peut juger que la réaction est commencée. Des hommes comme J. Maritain, Gilson, Henri Massis et beaucoup d'autres, y travaillent avec un succès tous les jours grandissant; mais parce que la guérison n'est pas encore venue et que pour atteindre les âmes contemporaines, il faut les prendre telles qu'elles sont, les saisir où elles sont, pour les faire marcher par un chemin qu'elles ne refusent pas de suivre, il est encore nécessaire de commencer l'œuvre

1. Brunetière : Discours de combat, 2e série, p. 43. Conférence sur les raisons actuelles de croire.

de notre apologétique par l'étude des faits psychologiques et moraux pour en découvrir la loi, grâce à cette double table d'absence et de présence (à laquelle nous pourrons même ajouter souvent la table des variations), qui donnera à notre apologétique un caractère expérimental et vraiment scientifique.

Mais, dira-t-on encore peut-être : « Est-ce que ce pragmatisme[1] d'un nouveau genre ne ravale pas à un niveau indigne d'elle la notion même de la religion qu'il prétend défendre? Nous voyons bien, dans votre religion, la recherche intéressée d'avantages purement naturels, mais ils n'ont rien de commun avec la foi proprement dite. La foi est « une vertu théologale qui incline notre intelligence sous l'influence de la volonté et de la grâce à donner un ferme assentiment aux vérités révélées. à cause de l'autorité de Dieu.[2] » Comment votre apologétique expérimentale pourra-t-elle conduire à une foi de ce genre? » — Comment? C'est sans doute pour une bonne part, comme dans toutes les conversions du reste, le secret des âmes et le secret de Dieu; mais il n'en est pas moins vrai, l'histoire le prouve, qu'elle y conduit quelquefois. Il n'est pas moins vrai qu'elle a suffi toute seule, avec la grâce de Dieu, pour opérer le plus grand nombre des conversions fameuses qui se sont produites depuis trente ans. D'autres fois, sans doute, sans conduire les âmes jusqu'au but, elle les y achemine seulement, mais presque toujours elle apparaît comme un point de départ et un acheminement nécessaires, avant que ces âmes puissent monter jusqu'au sommet. Assurément, il est possible encore, avec une telle méthode, de rester au milieu du chemin; et tout en admirant le rôle social de l'Eglise, il est possible que l'on meure comme Taine, Edouard Rod et Barrès, avant d'avoir franchi les barrières de la foi; on peut encore, comme Maurras, rester enlisé dans le positivisme sans s'élever jusqu'au surnaturel; mais il suffit que d'autres, et en grand nombre, aient fait cette ascension décisive,

1. J'emploie ce mot parce que dans le *Témoignage dune génération* (p. 25), Jacques Nanteuil caractérise ainsi l'apologétique de Brunetière et de Bourget à laquelle après tout nous donnons simplement une forme nouvelle. Mais on voit bien en quoi il se distingue du Pragmatisme inadmissible de William James.

2. Tanquerey : Précis de théologie ascétique et mystique, p. 736.

pour que cette apologétique apparaisse à la fois comme bienfaisante et même comme suffisante.

Du reste, ne vous semble-t-il pas que cette pauvre petite apologétique rappelle un peu la théorie des *deux Cités* si chère à Saint-Augustin? Est-ce qu'elle ne retentit pas comme un nouvel appel à se ranger sous l'un ou l'autre *des deux étendards*? Est-ce que, comme je l'insinuais déjà plus haut, elle ne suit pas à peu près la même marche que celle de Pascal?[1] J'oserais même ajouter qu'elle ne fut pas étrangère à Bossuet lui-même. Il suffirait, pour s'en convaincre, de relire par exemple le *Sermon sur la Loi de Dieu*[2] et de se rappeler ce qui fait le fond de sa doctrine : le néant de l'homme sans Dieu, opposé à sa grandeur sublime avec Dieu. Notre apologétique commence par le détachement, le détachement non pas de la raison assurément, mais de toutes les perversions de la raison, pour s'élever, grâce à la Révélation que seule l'Eglise catholique nous donne dans son intégrité, jusqu'à l'adhésion explicite aux plus hautes vérités. Nous n'avons pas ajouté la vie surnaturelle à la vie sensible, à la vie intellectuelle, à la vie morale et à la vie sociale; mais puisque l'Eglise nous dit que cette vie seule est le garant de toutes les autres, la dernière démarche de l'âme qui nous suivra sera de l'embrasser avec amour. Si on voulait bien y réfléchir, on découvrirait sans doute que cette apologétique, en apparence si terre à terre, peut conduire l'âme jusqu'aux sommets de l'ascétisme et de la sainteté. Elle redit à sa manière, avec saint Paul : « La piété est utile à tout, elle a les promesses de la vie présente et de la vie future. »

Je ne me dissimule pas, enfin, que, au sein de la génération d'après-guerre, la conversion est peut-être plus

1. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler les premiers mots du célèbre Mémorial :

« Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,
Non des philosophes et des savants.
Certitude, certitude, sentiment, joie, paix.
Dieu de Jésus Christ.

Pensées. Edition de Victor Giraud, p. 31.

2. Voici un aperçu de ce qu'il y dit : « Et comment me fier à toi, ô pauvre philosophie ? Que vois-je dans les écoles que des contentions inutiles qui ne seront jamais terminées. On y forme des doutes, mais on n'y prononce pas de décisions... Ce que les uns ont posé pour certain, les autres l'ont rejeté comme faux. Plutôt on verra le froid et le chaud cesser de se faire la guerre que les philosophes convenir entre eux de la vérité de leurs dogmes. »
Œuvres oratoires de Bossuet. Edition Lebarcq, t. I, p. 319.

difficile et plus aléatoire, humainement parlant, qu'il y à quinze ans. L'immoralisme et le nihilisme d'aujourd'hui, au lieu d'être une maladie, sont devenus pour plusieurs un système. Il est à redouter que l'influence desséchante et satanique d'André Gide[1] ne tienne enfoncés dans l'abîme un certain nombre de ses disciples, comme elle y replongea l'âme généreuse de Jacques Rivière, qui ouvrait déjà ses ailes toutes grandes vers l'azur. Toutefois, il est possible que l'orage qui se déchaîne lance des éclairs assez fulgurants pour secouer leur torpeur. Après tout, Huysmans, Louis Bertrand, l'anarchiste Georges Valois, Henri Ghéon, Claudel et Péguy, Adolphe Retté et ce Joseph Lotte, « si pleinement, si totalement athée, dit-il lui-même, que je ne m'imagine pas qu'on puisse l'être ni plus ni mieux », étaient aussi attachés à leurs erreurs que les pauvres jeunes gens d'aujourd'hui; et cependant ils ont brisé leurs chaînes. De plus, l'équilibre très instable où nous les voyons, les rapproche sans doute davantage de la vérité que les vieilles attaches du rationalisme et du scientisme. Enfin, ils ont, pour les soulever vers la lumière, l'exemple de leurs frères d'hier et d'aujourd'hui, qui, par centaines et par centaines, savourent l'ineffable bonheur de croire. Plaise donc à Dieu, qu'avec le secours de nos prières, et pour une petite part du moins, avec celui de l'apologétique expérimentale, ils abordent, eux aussi, aux rivages de la vérité !

Louis Leclercq.

Berck-Plage, 17 décembre 1924.

1. H. Massis : Jugements, 2e volume, chapitre Ier.

Chronique d'histoire des Origines chrétiennes

Histoire de la littérature chrétienne : la littérature latine ; le v^e^ siècle.

Période anténicéenne : Sainte Marie-Madeleine ; les Apocryphes du Nouveau Testament ; les *Logia ;* le Pasteur d'Hermas ; le montanisme.

Le IV^e^ siècle : Constantin-le-Grand ; saint Cyrille de Jérusalem ; saint Basile ; saint Jean Chrysostome ; Diodore de Tarse.

Le V^e^ siècle : Ernikde Kolb.

Le VI^e^ siècle : Julien d'Halicarnasse.

Divers : l'ordre et les ordinations.

I. L'éloge de M. Paul Monceaux n'est plus à faire. Il est peu d'hommes qui connaissent aussi bien que lui l'ancienne littérature chrétienne de langue latine. Aussi n'est-il pas étonnant que la petite *Histoire de la littérature latine chrétienne*[1], qu'il vient de donner à la collection Payot soit à sa manière une sorte de chef-d'œuvre.

Sans doute, nous n'avons là qu'un résumé : on ne pouvait songer à tout dire dans le court espace de 176 petites pages ; mais c'est précisément à des résumés de cette sorte que l'on juge les ouvriers. Car il s'agit en même temps d'être bref et de ne pas tomber dans la sécheresse d'un tableau synoptique, d'être exact sans faire parade d'une érudition inutile. M. M. a admirablement accompli la tâche qu'on lui avait proposée. Il a tracé en quelques lignes de ces portraits qui font revivre les hommes. Voici par exemple Lactance : « Très honnête homme, consciencieux et pondéré ; ordinairement froid et réservé, ami du juste milieu, simple dans sa vie ; sévère pour lui-même ; bon et indulgent pour les autres ; énergique et sensé, capable de supporter noblement la pauvreté et de ne pas se laisser griser par les retours de fortune, mais toujours prudent, un peu timide, partisan des concessions, sans vocation pour le martyre (p. 70). » Et ce Rufin d'Aquilée ! « C'était un ascète, animé probablement des meilleures intentions mais d'allures équivoques et maladroites dans ses petites

1. Paul Monceaux : *Histoire de la littérature latine chrétienne* (Collection Payot, n. 47) ; petit in-16 de 176 pp., Paris, Payot, 1924. Prix 5 francs.

habiletés. D'ailleurs un esprit médiocre: traducteur inexact, exégète sans originalité, historien sans précision, polémiste sans verve, écrivain sans imagination et sans style (p. 91). » M. M. rend la tâche bien difficile à ceux qui désormais se proposeront de réhabiliter Rufin. Il faut pourtant avoir le courage de lui dire que son jugement paraît trop sévère, et que Rufin valait mieux que sa réputation.

De temps à autre, quelques-unes des appréciations de M. M. étonneront le lecteur: c'est ainsi qu'il croit que Minucius Félix « a copié Tertullien sans vergogne, souvent jusqu'au plagiat (p. 59). M. Waltzing ne sera pas content qu'un point d'interrogation tout au moins ne suive pas cette affirmation catégorique. Plus loin, l'activité littéraire de Commodien est placé aux environs de 312 (p. 74): de fort bons esprits continuent à regarder Commodien comme un écrivain du IIIe siècle (vers 250). On pourrait signaler d'autres exemples. Comme d'ailleurs M. M. a eu l'occasion de s'expliquer longuement sur tous ces cas, on est assuré qu'il n'avance jamais rien sans avoir à donner de sérieuses raisons.

La conclusion de M. M. est à noter: « Sans parler du génie exceptionnel de certains auteurs, on ne saurait porter un jugement sévère sur l'ensemble d'une littérature qui compte... des chefs-d'œuvre comme l'*Apologétique*, l'*Octavius*, la *passion de Perpétue*, la *Mort des Persécuteurs*, les *Confessions*... Pour tous les peuples latins d'Occident, cette vieille littérature chrétienne est l'ancêtre des littératures comme des langues nationales. Et c'est une belle postérité pour une littérature (p. 173, 176). »

On ne saurait mieux dire; et il faut se réjouir de voir, dans un livre destiné au grand public nos vieux saints si bien compris et si bien défendus.

II. Avec une activité infatigable, Mgr O. Bardenhewer poursuit la publication de son *Histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique*. Le tome IV qui vient de paraître est consacré à la littérature du cinquième siècle, y compris la littérature syriaque du IVe siècle[1]; et ce volume est en tout point digne de ceux qui l'ont précédé.

1. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*: IV ter Band : *Das fünfte Jahrhundert, mit Einschluss der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts*, in-8° de x-673 pp. Fribourg-en-Br., Herder, 1924. Prix en francs suisses : 21.90.

On connaît la manière austère de B. Après quelques pages d'introduction générale, qui lui servent à caractériser les genres littéraires employés durant la période à étudier, l'auteur entre dans le vif de son sujet. Les écrivains sont classés par écoles: ici, pour les Grecs, ce sont les patriarcats d'Alexandrie, de Constantinople, d'Antioche et de Jérusalem, qui fournissent les cadres. Puis sur chaque écrivain sont donnés successivement des notes biographiques, la liste de ces ouvrages, l'examen de chacun de ces ouvrages du point de vue littéraire ; enfin, s'il y a lieu, quelques indications sur la doctrine. Et cela se reproduit, sans variété, pendant des pages et des pages.

Mais si la lecture de B. n'est pas distrayante, elle est des plus fructueuses. Son œuvre est un incomparable instrument de travail. On y trouve, exactement mis au point, tout ce qu'on a besoin de savoir. La bibliographie n'est peut-être pas tout à fait complète, et les professionnels y relèveraient quelques omissions. Elle est assez riche cependant pour les besoins ordinaires; et elle présente ce grand avantage d'avoir été contrôlée: B. est trop honnête pour citer des ouvrages qu'il n'a pas vus, ou tout au moins, il tient à prévenir ses lecteurs dans les cas très rares où il se croit autorisé à le faire.

Il arrive parfois que B. se tienne à des positions anciennes, sans chercher à modifier son opinion d'après des travaux les plus récents. Ce n'est pas misonéisme, mais prudence. Le savant auteur connaît trop les hommes et les choses pour ne pas avoir remarqué les allées et venues, parfois si déconcertantes, de la critique littéraire.

Il est à peu près impossible de faire des remarques de détail. A propos de Timothée Aelure, B. regarde comme des ouvrages différents les livres contre le Concile de Chalcédoine et la Réfutation de l'enseignement proclamé au concile de Chalcédoine (p. 81). Il s'agit en réalité du même ouvrage. Le texte grec des discours d'Isaïe ne figure pas dans la Patrologie de Migne ; mais il devait se trouver dans ce tome 162 qui a été si malencontreusement brûlé (p. 97). Sur Théodoret, B. cite, en le faisant sien, le jugement favorable de Tillemont (p. 219) : il est permis de partager une telle opinion. Les pages consacrées à la littérature syriaque ont pu profiter de l'histoire récente de Bäumstark : à propos de Philoxène de Mabbôgh, B. ne semble pas admettre les rapports de son enseignement avec celui de Julien d'Halicarnasse (p. 417, note 2). L'ou-

vrage de M. Draguet pourra le détromper sur ce point. Dans la notice consacrée à saint Augustin, on s'étonne de ne pas trouver mention de la thèse de M. Boyer : *Christianisme et platonisme dans la formation de saint Augustin* (Paris, 1920). A propos de Quodvultdeus, il aurait fallu signaler l'article de P. Scheepens, dans les *Recherches de Science Religieuse* de 1920.

Tout cela ne tire pas à conséquence. Les travailleurs pourront faire confiance d'une manière générale aux informations de B. Ils lui doivent un répertoire facile à manier, et surtout une œuvre de haute conscience, d'admirable probité : cela est bien quelque chose.

III. S. G. Monseigneur Guillibert, évêque de Fréjus et Toulon, a récemment adressé au clergé et aux fidèles de son diocèse une lettre pastorale sur l'évangélisation de la Provence au 1er siècle et le séjour de sainte Marie-Madeleine à la Sainte-Baume[1]. Le texte de cette lettre est accompagné de pages documentaires relatives à Mgr Duchesne, au R. P. Poncelet et à M. l'abbé Vacandard. Le tout constitue un plaidoyer en faveur des thèses traditionnelles. Les catholiques de Provence seront reconnaissants à Mgr G. d'avoir pris aussi vigoureusement la défense de leurs traditions locales.

IV. La première édition du recueil de E. Hennecke, *Apocryphes du Nouveau Testament*, avait été publiée en 1904, trop tôt pour pouvoir être mentionnée dans notre Revue. Raison de plus pour signaler la seconde édition, entièrement revue et augmentée, qui vient de paraître[2].

L'ouvrage est le résultat de la collaboration de plusieurs érudits. L'éditeur s'est réservé le soin de le présenter au public dans une introduction générale, et celui de rédiger un certain nombre de notices. Ce que nous avons dans ce volume, ce sont surtout des textes dans une traduction allemande ; chaque texte étant précédé d'ailleurs d'une introduction et d'une bibliographie. Un autre volume, dont la publication avait accompagné en 1904 celle de la première édition du présent ouvrage, était réservé aux problèmes d'introduction et renfermait une série de

1. Mgr Guillibert, évêque de Fréjus et Toulon, *Sainte Marie-Madeleine en Provence ;* une brochure petit in-8° de 24 pp. Fréjus, Imprimerie de l'Evêché, s. d. [1924].

2. *Neutestamentliche Apokryphen*, in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen herausgegeben von E. Hennecke Zweite völlig umgearbeitete und vermehrte Auflage. In-8° de XII-32*-668 pp. Tubingue J.-C.-B. Mohr, 1924.

travaux historiques et théologiques sur les apocryphes néotestamentaires[1].

Le titre même du livre pourrait prêter à controverse. Que faut-il entendre au juste sous ce titre d'apocryphes du Nouveau Testament ? L'éditeur ne définit nulle part cette expression d'une manière précise ; et il serait bien embarrassé de le faire, puisqu'à côté des évangiles, des actes, des apocalypses apocryphes, il donne encore place à toute une série d'anciens écrits qui n'ont jamais été rangés au nombre des apocryphes, et qui représentent tout simplement la voix de l'Église primitive, je veux dire de celle du premier et du second siècle ; peut-être même de celle du IIIe siècle, car la Didascalie syriaque et les Constitutions apostoliques sont plus récentes que l'ensemble des autres livres édités.

Peut-être vaut-il mieux ne pas soulever d'insolubles questions, et se contenter de ce qui nous est offert. Aussi bien s'agit-il d'une masse énorme de documents, qu'il serait difficile de grouper sous un titre unique, et que l'on est heureux de trouver réunis. Cinq parties forment l'ouvrage : 1° Evangiles ; renseignements extra-bibliques sur Jésus. On notera surtout ici les notices sur les noms des personnages que l'Evangile laisse anonymes (p. 75-77) et sur la famille de Jésus (p. 103-110) ; 2° Documents apostoliques ; histoire extra-biblique des apôtres. Les pages consacrées à grouper tout ce que nous savons sur les apôtres (p. 111-139) sont particulièrement intéressantes ; 3° Apocalypses. Après une notice de Weinel sur la prophétie et la révélation (p. 290-298) viennent l'ascension d'Isaïe, l'apocalypse de Pierre et le Pasteur d'Hermas ; puis les 5e et 6e livres d'Esdras, les oracles sibyllins d'origine chrétienne, le livre d'Elchasaï ; les oracles montanistes ; quelques fragments des gnostiques et les Odes de Salomon. On ne saurait échapper à l'impression que cette section rassemble tout ce qui n'a pas trouvé place ailleurs. S'il y a des visions dans le Pasteur, ce livre, dans son ensemble, est autre chose qu'une apocalypse ; et les Odes de Salomon sont des cantiques ; 4° Voix de l'Eglise : nous sortons ici de la littérature apocryphe pour trouver d'abord les écrits des Pères apostoliques, Clément, Barnabé, Ignace, Polycarpe ; les presbytres ; puis les anciennes constitutions ecclésiastiques, Didaché, Hippolyte, Didascalie ;

1. E. Hennecke, *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, Tubingue, 1904.

puis des textes relatifs au service divin, symboles, homélies (c'est-à-dire surtout la 2e lettre de Clément), hymnes, prières. Le recueil de ces vieilles prières pourrait être accru : tel quel, il est des plus instructifs ; enfin la lettre à Diognète; 5° Sagesse proverbiale : ici nous quittons même le domaine de la littérature chrétienne, car les proverbes de Sextus que l'on édite dans cette section sont d'origine païenne.

Sans doute y aurait-il bien des réserves à faire sur un certain nombre de notices. Les auteurs signalent généralement les ouvrages des catholiques — même ceux des catholiques français — sur les questions qu'ils traitent. Mais ils adoptent souvent des positions qu'il serait difficile d'accepter. A l'usage, le lecteur saura faire les distinctions nécessaires. Il sera heureux, en tout cas, d'avoir à sa disposition un aussi remarquable instrument de travail.

V. On sait les discussions interminables qu'ont engagées les érudits autour de la phrase de Papias relative aux Logia du Seigneur. Qu'est-ce au juste que le vieil évêque d'Hierapolis a voulu entendre par ces Logia ? Parle-t-il des discours du Sauveur? ou bien d'oracles divins relatifs au Messie ? Les deux opinions ont trouvé des défenseurs acharnés. Comme nous ne pouvons interroger Papias lui-même, dont l'ouvrage est perdu, le mieux est de chercher à connaître, par les témoignages antiques, la signification habituelle du mot *logion*. Tel est le travail qu'a entrepris le R. P. J. Donovan[1]. Son enquête porte d'abord sur la littérature profane, les Septante, Philon, Josèphe et le Nouveau Testament. Ce premier chapitre est d'ailleurs un peu bref. Aucune référence précise n'est donnée pour les auteurs profanes, ni pour les Septante, ni pour Philon, ni même pour Josèphe. Le lecteur est obligé de faire confiance aux affirmations de l'auteur ; et il le regrette.

Vient ensuite l'examen des témoignages de Clément de Rome, de Polycarpe et d'Irénée. Après quoi, D. passe à Justin Martyr, que l'on s'étonne un peu de voir étudié après Irénée. On peut alors revenir à Papias, qui est l'occasion première de toutes ces recherches. Quelques notes sur le pseudo-Denys, Eusèbe et les Byzantins, les « lo

1. John Donovan, s.j, *The Logia in ancient and recent literature*; in-8° de VII-44 pp.; Cambridge W. Heffer and Sons, 1924. Prix 2 sh.

gia » d'Oxyrhinchus, et l'emploi du terme *logia* dans la littérature contemporaine terminent la brochure de D.

La conclusion de l'auteur, c'est que le mot *logia* signifie partout oracles divins, révélation divine, et non pas paroles ou discours. Dans le Nouveau Testament, l'expression λόγια Θεοῦ est l'équivalent de la Sainte Ecriture. Les anciens Pères parlent à leur tour des *logia* du Seigneur et se réfèrent à la révélation contenue dans le Nouveau Testament. Lorsque Papias emploie ce terme, il lui donne le sens traditionnel, celui d'Ecritures saintes concernant le Seigneur ; et il vise la révélation chrétienne contenue dans l'Evangile.

On pourrait désirer une enquête plus approfondie et plus minutieuse ; on regrettera en particulier qu'à partir du IIIe siècle les indications fournies soient si pauvres. On n'en remerciera pas moins l'auteur de ce qu'il donne et de la contribution intéressante qu'il fournit à l'histoire d'un mot discuté entre tous.

VI. — Le volume complémentaire de l'*Handbuch zum Neuen Testament* s'achève par la traduction et le commentaire du *Pasteur d'Hermas*[1]. Ce fascicule est dû à l'érudition de M. Dibelius, et jamais peut-être l'œuvre du vieil Hermas n'avait trouvé un exégète aussi minutieux, aussi préoccupé de rendre compte du moindre détail, on peut presque ajouter aussi bien renseigné sur la littérature de son sujet.

Suivant les données du fragment de Muratori, M. D. admet que l'auteur du *Pasteur* est Hermas, le frère du pape Pie ; les indications fournies par l'ouvrage lui-même s'accordent à faire remonter le temps de sa composition au 3e ou au 4e decennium du second siècle. Ces conclusions sont tout à fait classiques. Ce qui l'est moins, c'est l'opinion selon laquelle le *Pasteur* serait une sorte de roman. On admet assez habituellement qu'Hermas y fournit des renseignements exacts sur lui-même et sur sa famille, et qu'il faut considérer comme de l'histoire ce qu'il raconte de son passé, de sa femme, de ses enfants. M. D. s'efforce de prouver que tout cela est de la littérature. Les détails donnés à ce sujet dans les deux premières visions se retrouvent dans des œuvres romanesques et ne sauraient

1. *Die Apostolischen Väter. Der Hirt von Hermas*, erklärt von Dr Martin Dibelius (Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband) ; in-8°, pp. 415-644. Tubingue J.C.B. Mohr, 1923. Prix : Gz 5.

avoir qu'une valeur de symbole (p. 427-430 ; 445-446). Faut-il avouer que la famille d'Hermas est si peu édifiante que l'on sait presque gré à M. D. d'en avoir débarrassé — ou tout au moins d'avoir tenté d'en débarrasser — l'histoire.

Sur la question capitale de la pénitence dans le Pasteur, M. D. estime qu'Hermas enseigne une sorte de jubilé, et prêche la conversion en vue des derniers jours du monde: « C'est maintenant et seulement maintenant qu'est le temps de la grâce ; lorsqu'il sera passé, il n'y aura plus aucune occasion pour la pénitence.. Il n'y a donc pas lieu d'admettre une pratique ecclésiastique de la pénitence comme arrière-plan du message pénitentiel d'Hermas (p. 511-512). » On sait que le problème est discuté. Pour la solution contraire, il faut toujours se référer aux arguments si excellemment mis en valeur par le R. P. d'Alès[1] que cite d'ailleurs M. D.

La christologie du Pasteur est l'objet d'un examen développé. M. D. essaie d'apporter quelque lumière dans les représentations contradictoires d'Hermas; mais il finit par conclure : « En présence de toutes ces obscurités, on doit toujours se souvenir que l'intérêt principal du livre se concentre sur la prédication de la pénitence et sur la purification de l'Eglise qui doit s'en suivre. C'est pourquoi les problèmes courants relatifs à l'histoire des dogmes ne trouvent souvent qu'une réponse insuffisante, obscure ou ambiguë (p. 576). » Les explications qui précèdent cette conclusion sont loin d'être satisfaisantes; la conclusion elle-même résume bien l'impression qui se dégage de la lecture du *Pasteur*. Hermas n'était sûrement pas un bon théologien.

Ces quelques remarques sont loin d'épuiser la richesse du commentaire de M. D. Il arrivera souvent qu'on soit en désaccord avec lui. Mais on lui sera reconnaissant d'avoir accumulé tant de renseignements précieux pour l'histoire de la langue, comme pour celle de la doctrine, dans son beau travail. Il est seulement dommage que l'absence de tout index rende parfois les recherches difficiles; et aussi que le texte grec n'ait pas été imprimé en regard de la traduction allemande.

VII-IX. L'histoire de la crise montaniste est bien con-

1. A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris 1914.

mue en France, grâce aux ouvrages de M. de Labriolle[1]. Un savant italien, M. A. Faggiotto, vient de reprendre l'examen des problèmes soulevés par l'*hérésie des Phrygiens*[2]; et sur bien des points, il apporte des solutions nouvelles, qui ne manqueront pas de susciter des controverses.

Le but poursuivi par M. F. est avant tout un examen plus attentif des sources anciennes qui nous renseignent sur l'hérésie des Phrygiens: car il préfère ce nom à celui de montanisme, dont nous ne trouvons pas d'emploi antérieur au IVe siècle. Nous ne le chicanerons pas d'avoir réparti sa matière en deux volumes, de formats différents, et appartenant à des collections différentes, bien que publiées chez le même éditeur. Il faut pourtant remarquer qu'un tel procédé ne facilite guère le travail.

De ces volumes, le premier est consacré à l'étude des sources contemporaines à l'apparition du montanisme: la lettre des martyres de Lyon et saint Irénée; l'anonyme d'Eusèbe; la lettre de Sérapion d'Antioche à Caricus; Apollonius ; Firmilien de Césarée, enfin les fragments, plus ou moins authentiques, d'oracles montanistes.

La lettre des martyrs de Lyon est notre plus ancien document. Malheureusement, Eusèbe ne nous a pas conservé les passages relatifs à l'hérésie phrygienne. Il se borne à dire que le jugement des martyrs était pieux et tout à fait orthodoxe; et il est évident que cette formule exprime l'opinion personnelle de l'historien.

A l'anonyme d'Eusèbe, M. F. conserve son mystère. Avec raison, il refuse de l'identifier avec Apollinaire[3], mais il pense qu'il serait vain de chercher à découvrir son nom. Au reste, il lui attribue une suffisante aptitude dialectique, pénétrée parfois d'une veine subtile d'ironie : somme toute, il fait très grand cas de son témoignage

1. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris, 1913. ID., *Les sources de l'histoire du montanisme*, Paris et Fribourg, 1913. Cf. G. BARDY, *La crise montaniste d'après une étude récente*, dans R.P.A., t. XVIII, 1914, p. 695-713.

2. AGOSTINO FAGGIOTTO, *L'eresia dei Frigi* (Scrittori cristiani antichi, n° 9) ; in-16 de 147 pp., Roma, Libreria di Cultura, Prix 8 lire.

ID., *La diaspora catafrigia. Tertulliano e la nuova profezia* (Collezione Γραφή, n° 4) ; in-8° de 187 pp., Roma, Libreria di Cultura, 18 pp., Venezia, 1923.

ID., *Note Eusebiane* (Extrait des Atti del reale instituto veneto di scienze, lettere ed arti, anno 1922-1923, t. LXXXII, 2) ; in-8° de 18 pp. Venezia, 1923.

3. Il faut aussi noter que M. F. refuse d'admettre l'existence d'un Miltiade montaniste, *Note*, p. 9-17; et sans doute avec raison.

comme de celui d'un honnête homme (*L'Eresia*, p. 51).

Les critiques de M. F. sont réservées à Apollonius. Celui ci est représenté comme un fanfaron qui tombe, sans s'en douter, dans le ridicule en voulant raconter à quarante ans de distance les moindres détails sur les premières origines de l'hérésie phrygienne. Sa vantardise fait un tel contraste avec la prudente réserve de l'anonyme qu'il est impossible d'ajouter foi à ses récits (*L'Eresia*, p. 87 ss.).

De l'examen des sources primitives, M. F. croit pouvoir conclure que la nouvelle prophétie, à ses débuts, ne fut rien autre chose qu'un réveil des espérances apocalyptiques, tel qu'on pouvait l'attendre chez des chrétiens exaltés. L'illusion particulière des nouveaux prophètes fut d'annoncer l'imminence du règne de Dieu, et de préciser l'endroit où devait apparaître la Jérusalem céleste : ils excitèrent par là un enthousiasme extraordinaire, et cet enthousiasme fut si spontané, il répondit si bien aux aspirations des âmes que non seulement les individus, mais des Eglises entières furent conquises au mouvement (*L'Eresia*, p. 133-144).

Naturellement, l'exaltation du début ne pouvait pas durer. En se perpétuant, l'hérésie phrygienne devait s'organiser et se transformer. Clément et Origène nous renseignent sur son influence à Alexandrie; Hippolyte sur son rôle dans la chrétienté romaine. Les sources romaines confirment d'ailleurs le témoignage des documents alexandrins; mais tandis qu'à Alexandrie les Cataphrygiens se distinguent des catholiques par leur renoncement aux noces et par l'abstinence et le jeûne, à Rome ils n'en diffèrent que par le jeûne (*La diaspora*, p. 78).

Le plus intéressant des problèmes soulevés par M. F. est relatif à Tertullien. On admet généralement l'existence au début du IIIe siècle d'une communauté montaniste à Carthage, et l'on pense que Tertullien devint, par sa conversion au montanisme, la gloire de cette communauté dissidente. Or, selon M. F., une communauté cataphrygienne carthaginoise n'a peut-être jamais existé, ou tout au moins elle n'a laissé aucune trace historique de son existence. Quant à Tertullien, il n'est nullement un disciple de Montan et des deux pseudo-prophétesses : mais ses rapports avec eux sont de pure coïncidence: ce sont seulement les témoignages de saint Jérôme et de saint Augustin qui nous représentent Tertullien comme engagé dans

l'hérésie montaniste et qui, implicitement, nous portent à admettre l'existence à Carthage d'une Eglise montaniste (*La diaspora*, p. 129).

Nous ne pouvons pas examiner ici la longue démonstration de M. F. Certains de ses arguments sont intéressants et retiennent l'attention. D'autres pourraient être plus facilement réfutés. Il reste, malgré tout, entre le rigorisme moral de Tertullien, dans la seconde partie de sa carrière et celui de la prophétie cataphrygienne trop de ressemblance pour qu'on puisse y voir l'effet du hasard. D'autre part, Tertullien, en combattant le catholicisme, se vante d'appartenir à l'Eglise des pneumatiques ; il cite avec éloges les oracles des prophètes de Phrygie. Ces éléments d'appréciation restent importants.

Du moins faut-il reconnaître que les travaux de M. F. sont de ceux qui appellent la discussion. Conduits avec méthode, ils posent des problèmes; et rien n'est plus utile à l'historien que de telles études, parce qu'elles l'obligent à penser.

X. — L'annonce d'un ouvrage de M. J. Maurice sur *Constantin le Grand*[1] était de nature à éveilier toutes les espérances. Nul ne paraissait mieux préparé que le savant auteur de la *Numismatique constantinienne*[2] à écrire le livre définitif sur le grand empereur auquel l'Eglise catholique dut l'édit de Milan, auquel aussi le monde romain dut un renouveau de vitalité et de gloire qui lui permit de traverser sans trop d'encombre les agitations du IV^e^ siècle.

De fait, il y a beaucoup de choses intéressantes dans l'étude de M. M. « Constantin, écrit-il dans sa préface, voulut, après sa victoire du Pont Milvius, organiser la chrétienté existante d'accord avec l'Eglise. Il laissa la voix du peuple chrétien, dans un élan d'enthousiasme, surajouter à ses titres, lesquels comprenaient toutes les magistratures romaines, celui de Serviteur de Dieu, emprunté aux Juges et aux rois d'Israël et de Juda. De là naquit la grande idée du Service conforme à la loi de Dieu. Ce fut sous la sauvegarde de ce Service qu'il groupa autour de lui sa Maison et sa Noblesse chrétienne, dont il composa son Palais.

1. J. MAURICE, *Constantin le Grand. L'origine de la civilisation chrétienne*, in-8° de XI-307 pp. Paris, Editions Spes, s. d. [1924]. Prix 20 francs.
2. J. MAURICE, *Numismatique constantinienne*, 3 vol., Paris, 1908-1913.

C'est de ce Palais que sont sortis la Chevalerie et les chefs des Nations chrétiennes. Constantin se soumit à la loi de l'Evangile, et reconnut la direction morale et le rôle bienfaisant de l'Eglise dans l'Empire romain (p. VI-VII). »

Ces quelques lignes suffisent à caractériser l'esprit de l'ouvrage. M. M. écrit une apologie, et il ne s'en cache pas. A ses yeux, Constantin est le véritable fondateur de la civilisation chrétienne. Les chapitres essentiels du livre, ceux qui en forment le centre sont consacrés au progrès et à la réforme du droit civil (ch. VI), à la transformation du droit public (ch. VII), à la destruction du monde romain par le socialisme d'origine orientale et sémitique (ch. X). Montrer en Constantin le type achevé du souverain chrétien, également respectueux des droits de l'Eglise et des exigences de sa haute fonction, serviteur de Dieu dont il s'efforce de manifester le règne, sans se laisser arrêter par aucun obstacle; modèle en un mot du véritable prince, telle est la tâche entreprise par M. M.

Cette tâche n'était pas sans difficultés. Car nous savons que Constantin fut loin d'être parfait. Ce rude conquérant ne répugna pas aux moyens violents lorsqu'il les crut nécessaires pour affermir son autorité. Parmi les crimes que l'histoire lui a reprochés avec le plus de sévérité, se trouvent les meurtres de son fils Crispus et de sa femme Fausta. La lumière est loin d'être complète sur ces douloureux événements. M. M. ne craint pas de justifier « le drame dynastique ». « Le Sénat avait jugé, dit-il. Crispus était reconnu coupable. Il l'était peut-être... La pitié pouvait parler dans le cœur du père, mais comment aurait-elle été interprétée quand deux mondes s'affrontaient et que toute l'œuvre de Constantin était en cause? Lorsque la pudeur chrétienne, l'Honneur, se rencontre avec un orgueil profond, romain ou castillan, le point d'honneur qui a fait la grandeur du théâtre espagnol apparaît. Là un mari immole sa femme parce qu'elle a été soupçonnée; ici un père son fils (p. 189). » Mais cela est de la rhétorique, et nous ne savons même pas si le Sénat avait jugé Crispus.

Constantin ne fut baptisé que peu de jours avant sa mort. Et M. M. explique ainsi ce baptême tardif : « Les magistrats païens ne pouvaient pas entrer dans l'Eglise. Et quelle magistrature était plus païenne que le grand pontificat que gardait Constantin? Cette seule impossibilité dispense d'examiner les autres, car l'empereur ne pouvait pas

être un fidèle de l'Eglise, dont il voulait lui-même observer strictement les lois (p. 78). » Remarquons cependant que le concile d'Elvire connaît — pour les condamner d'ailleurs — des flamines chrétiens et cela avant la paix de l'Eglise. Et ajoutons que Constantin, en différant son baptême, ne fit que se conformer à un usage beaucoup trop répandu. Bien des catéchumènes ne voulaient pas revêtir trop tôt la robe blanche des néophytes, pour garder le droit de pécher plus longtemps.

Que dire encore de la protection accordée par Constantin à l'arianisme? L'empereur, il est vrai, s'est laissé entraîner par Eusèbe de Nicomédie et ses pareils, plus loin qu'il ne l'aurait cru. Sans que la foi de Nicée fût directement mise en cause, on eut l'habileté de présenter à l'empereur les partisans les plus dévoués du grand concile, saint Athanase, saint Eustathe d'Antioche, Marcel d'Ancyre, comme des fauteurs de troubles civils. Mais il reste que Constantin aimait à parader au milieu des évêques, et qu'il lui arriva de prendre trop au sérieux son rôle d'évêque du dehors. Bien qu'on puisse admettre avec M. M. que le *De vita Constantini* d'Eusèbe de Césarée a été retouché sous le règne de Constance par une main arienne (p. 73); bien qu'on doive regarder comme très probablement inauthentique le *Discours à l'assemblée des saints*, qu'accepte d'ailleurs M. M. (p. 252), les sources les plus dignes de foi s'accordent à nous faire connaître en Constantin un homme qui intervenait d'une manière parfois indiscrète dans les questions doctrinales : après lui, Constance ira plus loin que lui; mais déjà il marche dans la voie jusqu'au bout de laquelle s'avancera Constance et qui est celle du césaropapisme.

Constantin ne fut pas un saint, mais il fut un grand empereur, et il rendit à l'Eglise chrétienne le plus appréciable de tous les services en lui donnant la liberté. Il ne faudrait pas que les réserves qui viennent d'être faites au sujet du livre de M. M. empêchassent de le lire[1]. Il est certain que la civilisation chrétienne a commencé à la date de l'édit de Milan. Le règne de Constantin marque le début d'une ère nouvelle; et le grand mérite de l'empereur fut de comprendre, au moment où il conclut la paix avec l'Eglise, que l'avenir appartenait au christianisme. Entre les vieilles religions, encore puissantes mais

1. Pourquoi M. M. fait-il un poème de l'*Octavius* de Minucius Félix (p. 187) ?

déjà frappées à mort, et la religion du Christ, il devina ou il vit quelle était la véritable force. M. M. a fort bien mis en relief le caractère chrétien du règne de Constantin. Il a eu raison d'ajouter que Constantin est devenu enfant de l'Eglise par conviction et non par politique : le premier empereur chrétien, malgré ses défaillances, fut véritablement un chrétien.

XI. — Saint Cyrille de Jérusalem a été, en ces derniers temps, l'objet de plusieurs travaux[1]. Le plus récent est celui que M. J. Lebon a intitulé : *La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*[2]. Ce travail n'est pas une étude complète de la doctrine de saint Cyrille. Très nettement délimité dans sa matière, il se borne à l'examen de deux problèmes. Quelle a été la position historique de saint Cyrille à l'égard des chef du parti nicéen? Quelle a été sa position doctrinale à l'égard de la théologie nicéenne?

A la première question, M. L. répond qu'avant d'être considéré comme une des colonnes de l'orthodoxie par les évêques orientaux réunis à Constantinople en 382, saint Cyrille a été en relations étroites avec plusieurs personnages suspects. Les Ariens, Acace de Césarée et Patrophile de Scythopolis prennent part à sa promotion à l'épiscopat (vers 343). Plus tard, en 359, il assiste au concile de Séleucie dans les rangs des homéousiens, aux côtés de Basile d'Ancyre, de Georges de Laodicée, d'Eustathe de Sébaste. Et s'il est à plusieurs reprises chassé de son évêché, ces multiples exils ne suffisent pas à prouver son attachement aux orthodoxes; ils témoignent seulement de son éloignement par rapport aux homéens soutenus par les empereurs Constance et Valens.

Il est difficile de ne pas souscrire ici aux conclusions de M. L. Rien n'est plus embarrassé que l'histoire des partis religieux entre le concile de Nicée et le concile de Constantinople. Marcel d'Ancyre, accusé non sans raison de sabellianisme, combat aux côtés de saint Athanase pour la formule de Nicée. Acace de Césarée, Patrophile de Scythopolis, Eusèbe d'Emèse, Basile d'Ancyre rejettent éga-

1. Signalons seulement l'étude de B. Niederberger, *Die Lōgos-lehre des hl. Cyrill von Jerusalem*, Paderborn, 1923.

2. J. Lebon, *La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*: Extrait de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. xx, 1924. In-8° de 61 pp., Louvain, 1924.

lement le consubstantiel; et pour le reste ils professent des opinions divergentes. Ce n'est qu'aux environs de 360 qu'un peu de clarté se répand, et que les groupes s'organisent, non plus seulement d'après des considérations personnelles ou pour des motifs géographiques, mais suivant les tendances doctrinales ou les affirmations théologiques. A ce moment, Cyrille est avec Basile d'Ancyre: il fait partie du groupe dont saint Athanase écrit : « Nous discutons avec eux comme des frères avec des frères, qui pensent comme nous, et ne diffèrent que touchant un mot[1]. » C'en est assez pour qu'on ne puisse classer saint Cyrille parmi les Ariens.

Sans doute, le terme précis de consubstantiel n'apparaît pas dans ses œuvres. M. L. rappelle que saint Athanase lui-même ne l'emploie que rarement. L'orthodoxie d'un écrivain ne saurait être jugée d'après la présence ou l'absence de tel ou tel mot dans son vocabulaire. Il faut étudier minutieusement sa pensée à travers tous ses écrits. M. L. se livre à ce travail d'analyse sur les *Catéchèses* de saint Cyrille, et il conclut que l'évêque de Jérusalem professait une doctrine tout à fait correcte sur la Trinité. « Ses formules, écrit-il, manifestent bien plus que l'unité spécifique ou homogénéité du Père et du Fils. Attentivement scrutées et loyalement interprétées, au moyen de leur contexte et d'autres explications de notre Docteur, elles nous montrent, dans sa pensée, tout ce que renferme essentiellement l'ὁμοούσιος nicéen, à savoir l'unité numérique de réalité, de substance divine dans ces deux personnes (p. 56). »

De telles conclusions ne sont pas pour nous étonner. Elles nous réjouissent cependant, puisqu'elles font paraître en une lumière plus vive le grand témoignage rendu par saint Cyrille de Jérusalem.

(A suivre.) G. Bardy.

1. Athanase, *De synodis*, 41; P. G., xxvi, 765, A.

Informations

I. — Actualités et Documents

Les plus belles pages d'Ernest Hello[1]

Si l'on trouvait prématuré — tant sa mémoire subit encore de vicissitudes — tout essai de jugement définitif sur Hello, je n'hésiterais pas à déclarer que le nom seul de l'auteur des *Extraits* doit d'abord inspirer confiance, et qu'ensuite la lecture même de l'ouvrage ne tarderait point à dissiper toute inquiétude.

On sait du reste quelle haute conception s'est faite le R. P. Guilloux de la « Monographie psychologique », — à quoi nous sommes déjà redevables de deux maîtresses œuvres : *L'Esprit de Renan* et *l'Ame de Saint Augustin*. Mais aujourd'hui, c'est l'objectivité même de sa méthode que vient corroborer pour ainsi dire l'anthologie des quelque 200 pages, qui font suite à « l'Introduction ». Le moyen de rester indifférent à une telle démonstration.

Belle âme de Celte aux yeux clairs, timide et sensible — à l'excès peut-être — mais d'une telle droiture, mais d'une telle vigueur apostolique, sans cesse stimulée au reste par de très réels élans mystique — tel nous apparaît Hello dans l'Introduction du P. Guilloux; tel il nous apparaît aussi dans « ses plus belles pages ». « Il a passé sa vie à genoux, dira de son mari Mme Hello; toute parole de lui a l'accent de la prière. » Nous voilà bien loin, objectera-t-on peut-être, du grand homme, de ce « Pascal de Kéroman » qu'il fut un jour, le lendemain de ses funérailles : « l'homme de génie qui traversa ce siècle et que ce siècle a méconnu ». Sans doute; mais nous voilà encore plus loin de l'Isaïe-Pindare, de ce « Hello-Boanergès ». Aussi faut-il avouer qu'à se présenter de la sorte, dans le cadre restreint d'une Anthologie, Hello n'a rien perdu.

Non que la sympathie pour son caractère nous doive fermer les yeux sur les défauts de l'écrivain. Il en eut comme les autres, plus apparents peut-être : cette gran-

1. Pierre Guilloux. *Les plus belles pages d'Ernest Hello*. Paris. Perrin, 1924, I, 233 pp.

éloquence, cette transposition fréquente de deux ou trois tons dans le sublime, jusqu'à ce dédain superbe qu'il eut toujours pour les transitions, — une des lâchetés de la rhétorique! Seulement, il suffira, croyons-nous, de ne pas céder, par affection pour l'homme, à un premier mouvement d'humeur, pour reconnaître en toute justice qu'en dépit d'incontestables déférences, Hello, dans la littérature catholique du XIXe siècle, fait assez grande figure.

S'il ne saurait être « critique littéraire », n'ayant pas grande sûreté de goût — le XVIIe siècle lui restera fermé, — et s'il fut, par tempérament, porté à faire plier ses jugements dans le sens de ses sympathies ou de ses haines, il sut, du moins, rendre avec force en bonheur ses intuitions les plus profondes. Dès la « Vie de Jésus », en 1893, il perce à jour les perfides intentions de Renan. Lacordaire est en plein triomphe, et c'est au conférencier de Notre-Dame qu'il doit sa conversion : cela ne l'empêche pas de formuler à son endroit les plus judicieuses réserves. De Musset lui-même qu'il chérit, et de ses « Nuits » qu'il admire infiniment, il aura ce mot, qui va très loin : *J'aurais voulu l'entendre chanter la nuit du 25 décembre!* Surtout, il laisse sur « l'Art » et « la grande Critique » deux ou trois pages de tout premier ordre : *L'art est le souvenir de la présence surnaturelle de Dieu*, et toute la suite.

Quant au « psychologue » et au « moraliste », si j'avoue ne goûter que médiocrement ses « Pensées et Maximes » qu'une seconde lecture parvient rarement à me faire trouver très pleines et très neuves, je crois, en revanche, qu'on peut juger bien plus durables quelques couplets éblouissants sur « l'Envie », « l'Avare », « la Charité intellectuelle »...

Mais c'est comme « docteur en mysticité » qu'à mon sens Hello doit se survivre.

Plus qu'aucun autre, peut-être, il contribua efficacement à orienter le XIXe siècle vers le goût de la haute mystique. A ce titre, il a vraiment mérité de la littérature catholique. Quelles délices, n'est-il pas vrai, de trouver, tout à coup, dans une prose aussi tendue et brûlante, de fraîches fontaines toutes jaillissantes de sentiment mystique. Relisez sa « Prière à Jésus-Enfant », son « Hymne à la Poussière », et dites si vous n'avez pas là de petites pièces charmantes. Quelles pages émues

et puissantes ne trouve-t-on pas dans ses « Physionomies de Saints »; « Le charme d'Augustin », par exemple, « les larmes de Sainte Monique »; « l'éloquence de Chrysostome » ou « le style de Saint François de Sales », si onctueux et si saint qu'on dirait *un reflet de son auréole projeté sur ses œuvres*. Il n'est pas jusqu'aux idées ou aux sentiments qui, sous sa plume, ne se « mysticisent », — comme la joie devenue *le parfum de Dieu senti dans l'âme*.

Pour couronne, enfin, j'ajouterais volontiers, si j'osais, les meilleures pages de son étonnante traduction d'Angèle de Foligno. — « Belle infidèle », dira-t-on. — Je le sais bien. Si infidèle même, qu'intentionnellement notre recueil n'en a rien voulu citer. Mais, sans vouloir rouvrir un procès définitivement clos, est-on bien sûr que cette « infidèle » n'est pas malgré tout « très belle » encore; et peut-on prouver qu'elle puisse être séparable du nom même d'Hello? Pour ma part, je me demande si la littérature française, tout entière, fournirait un seul ouvrage mystique d'un plus fulgurant éclat.

A. L. L.

Personnes pouvant gagner le jubilé en 1925 sans aller à Rome[1]

1° Les septuagénaires;

2° Les prisonniers et détenus (dans une colonie pénitentiaire ou maison de correction, par exemple);

3° Les religieuses (moniales, sœurs à vœux simples, oblates ou tertiaires vivant en communauté) ainsi que les novices, postulantes, et autres personnes du sexe ayant dans le couvent de ces religieuses soit domicile ou quasi-domicile, soit au moins table commune (dames pensionnaires). S'il s'agit d'élèves, il suffit qu'elles soient ou internes ou demi-pensionnaires. Les locataires qui auraient dans l'immeuble du couvent leur chez soi (table et appartement) qui feraient « ménage séparé » ne bénéficient pas de ce privilège;

4° Les jeunes filles et les femmes habitant une maison réservée aux personnes du sexe [*gynecœa seu conserva-*

1. Voir E. Cimetier, *Le jubilé de* 1925, Paris, Beauchesne, 2 fr.

loria] même non dirigée par des religieuses[1] : v. g. hospices, orphelinats, maisons de préservation ou de protection; — pensionnats ou institutions de jeunes filles (pour les élèves, il suffit qu'elles soient ou internes ou demi-pensionnaires).

5° Ceux que la *maladie* ou la *faiblesse* empêchent pendant [toute] l'année jubilaire de se rendre à Rome ou d'y faire les visites prescrites. — Il ne s'agit que des grands malades ou infirmes v. g. estropiés, aveugles, épileptiques... pour lesquels la maladie ou la faiblesse est un obstacle à elle seule;

6° Les personnes qui, dans les hôpitaux, soit à gage, soit par charité, sont d'une façon continue au service des malades;

7° Les ouvriers et employés, travaillant pour le compte d'autrui, ou même pour leur propre compte (petits entrepreneurs, par exemple; même les petits commerçants, semble-t-il), si vraiment ils gagnent leur vie par le travail quotidien « *Operarii cotidiano sibi victum labore comparantes* ». Voir si le produit du travail de chaque jour représente le gagne-pain nécessaire à l'existence du travailleur et des personnes qu'il a à sa charge;

8° Les Anachorètes, Ermites et d'autres religieux contemplatifs cloîtrés, comme les Trappistes, les Chartreux.

N. B. — Les autres personnes (religieuses ou séculières) *ne rentrant pas dans l'une des catégories précédentes* — même si leur devoir d'état les met dans l'impossibilité d'aller à Rome — ne peuvent pas gagner cette année le jubilé.

II. — Apologétique au jour le jour

Lourdes et l'Apologétique par le miracle

L'apologétique par le miracle continue de s'enrichir chaque année, à Lourdes, de faits nouveaux et dûment authentiqués.

Renan avait écrit, dans sa *Vie de Jésus*, édition de 1867 : « Si le miracle a quelque réalité, mon livre n'est qu'un tissu d'erreurs... Si le miracle et l'inspiration de certains livres sont choses réelles, notre méthode est détestable. »

1. Au moins si ce sont des *œuvres pies* établies (même par des laïques) dans un but de religion ou de charité chrétienne.

Ceci est daté de neuf ans après les apparitions de la Vierge Immaculée à Bernardette, la petite paysanne pyrénéenne, qui avait eu les confidences du ciel, de préférence à un membre de l'Institut ! Les *Annales de Notre-Dame de Lourdes*, qui commencèrent à relater les guérisons accordées à la foi des pèlerins, datent de 1868 et signalent cette année-là 11 guérisons. On a pourtant conservé, dans les Archives de Lourdes, le souvenir de guérisons antérieures, et le regretté chanoine Bertrin, qui en a fait le relevé, en compte huit pour cette même année 1867, où Renan écrivait son défi. *Le Bureau des Constatations Médicales*, dont le nom indique bien l'objet, qui consiste à décrire médicalement l'état des miraculés, avant et après leur guérison, est de 1882. Grâce à ce bureau, on peut établir désormais l'intervention certaine de la puissance divine en ces guérisons. C'est ce qu'a fait M. Bertrin dans son beau livre *Histoire critique des Evénements de Lourdes*, écrit à la demande de Mgr Schœpfer pour le congrès Marial réuni à Rome, au mois de décembre 1904, à l'occasion du cinquantenaire de la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception. Pie X écrivant cette même année à l'auteur, n'hésitait pas à dire qu' « il use d'une manière de raisonner très solide et tout à fait digne d'admiration ». Désormais le catholique possède un instrument de première valeur pour établir que le livre de Renan n'est, selon son propre verdict, « qu'un tissu d'erreurs », et que sa « méthode est détestable ».

Nous en empruntons un exemple tout à fait classique avec radiographie à l'appui, — Renan n'avait pas prévu ce genre de documents, — au numéro du 31 août dernier du *Journal de la Grotte*, qui relate le procès-verbal du Bureau des Constatations du 27 du même mois.

Voici d'abord le cas :

« Mlle Madeleine Dulaitre, actuellement âgée de dix-huit ans, domiciliée à Trouville-sur-Mer, 17, rue de Bon-Secours, quatrième d'une famille de cinq enfants... a commencé à souffrir dans la région lombaire voici dix-huit mois.

« Depuis le commencement de janvier 1924, autant pour raison thérapeutique qu'à cause des vives douleurs de la région lombaire, qui empêchaient tout mouvement du tronc sur les membres inférieurs et s'opposaient à la position assise, la jeune malade est restée immobilisée par

le décubitus. La réaction de Wassermann a été négative. La radiographie jointe au dossier de Mlle Delaitre révèle l'existence d'un tassement de la quatrième vertèbre lombaire sur la cinquième et une sacralisation de cette dernière, c'est-à-dire la soudure des apophyses transverses de cet os avec les ailerons du sacrum.

« Tous les médecins qui ont donné leurs soins à l'infirme ont appliqué sans succès le traitement spécifique : mercure, arsenic, bismuth, et c'est, immobilisée par la soudure osseuse et par d'intolérables souffrances, que la pauvre jeune fille est arrivée à Lourdes, dans la position horizontale qu'elle n'avait pas quittée depuis dix mois. »

Voici, maintenant, le fait, historique si l'on peut dire, de la guérison, d'après le même organe :

« Mais voici que, au cours de l'après-midi du mercredi 22 août 1924, Madeleine est étendue sur des sangles et immergée dans la Piscine par les Dames Hospitalières sans qu'elle y soit impressionnée par autre chose que par la basse température de l'eau. Et cependant, à sa sortie de la baignoire, elle s'aperçoit qu'il lui est possible de s'asseoir et même de se lever et de se tenir debout, sans aucune difficulté. Reconduite à l'hôpital, l'heureuse enfant informe le personnel de la salle dont elle est pensionnaire de la certitude qu'elle a de sa guérison et est, vers 18 heures, présentée au Président du Bureau médical, qui constate sur place qu'elle marche avec seulement une légère hésitation attribuable à une longue immobilisation. »

Enfin, voici la constatation scientifique et médicale.

Le samedi 23 août, les docteurs experts présents au Bureau des Constatations, procèdent à l'examen de la jeune fille. Ils prennent d'abord connaissance de son certificat médical conçu dans les termes suivants :

« Je, soussigné, Docteur Leneveu, atteste que Mlle Madeleine Delaitre, dix-sept ans, est atteinte d'une affection médulo-spinale, qui la tient au lit depuis novembre 1923. Cette affection a son siège dans la région lombo-sacrée de la colonne vertébrale. Sa nature n'a pas été précisée d'une façon scientifique, mais est considérée par le chirurgien consultant et par moi, comme étant de la sacralisation de la dernière lombaire. — Trouville-sur-Mer, le 30 juin 1924. — Signé : Dr Leneveu. »

« A ce certificat était jointe, nous l'avons dit, une radiographie confirmant en tous points le diagnostic ci-des-

sus énoncé porté par le chirurgien et par le médecin traitant.

« L'examen des médecins du Bureau des Constatations aboutit au procès-verbal de guérison suivant :

« La malade n'éprouve plus aucune douleur, soit spontanée, soit provoquée. Les différents mouvements de la colonne vertébrale : flexion, extension, mouvements de latéralité, de torsion s'exécutent normalement, spontanément, sans gêne ni douleur. Pas de déformation apparente. Aucune douleur spontanée ni provoquée au niveau de l'articulation sacro-iliaque. Pas de trouble de la motilité. Marche normale. Réflexes patellaires et achilléens égaux des deux côtés et légèrement exagérés. Appareil pulmonaire normal. Etat général médiocre, scapulae alatae.

« En résumé, disparition de tout symptôme fonctionnel.

« Aux questions d'usage, tous les médecins présents ont répondu comme suit :

« 1° L'épreuve radiographique annexée au dossier, les certificats présentés par la malade, l'examen et l'interrogatoire pratiqués par les experts démontrent que Mlle Delaitre a bien été atteinte de *sacralisation de la dernière vertèbre lombaire.*

« Cette affection était l'origine de douleurs des plus violentes et d'une impossibilité absolue de fléchir le tronc sur les membres inférieurs.

« 2° Tous ces symptômes caractéristiques de la lésion mise en évidence par la radiographie ont subitement disparu, le vendredi 22 août 1924, après un bain de Piscine. »

Et les docteurs sont en droit de conclure :

« 3° En raison de son instantanéité, cette guérison ne peut s'expliquer naturellement. »

Cette conclusion, qui résume toute une doctrine et en fait l'application à un cas spécial, présuppose évidemment la connaissance des études philosophiques et médicales qui en établissent le bien-fondé, mais, pour qui les connaît, il y a là une preuve, aussi contraignante que les démonstrations mathématiques, de l'intervention divine.

Pascal et les prophéties messianiques

J'ai reçu, à propos de mon article « *Les notes de Pascal sur les prophéties messianiques* », les remarques suivantes d'un correspondant très informé : « Il me pa-

raît évident que l'idée messianique plane sur toute la Bible. Mais je crois que l'erreur des apologistes a été de vouloir préciser ce qui devait rester imprécis. Leurs précisions par leur faute, et non par celle des prophètes, se sont trop souvent avérées plus ingénieuses que vraies. Là où je suis tout à fait d'accord avec Pascal et avec vous, c'est dans cette idée que la preuve a une force toute différente quand on la regarde avec les yeux de la foi ou ceux de la critique. »

Cette dernière observation a une saveur moderniste prononcée. Je me suis expliqué plusieurs fois déjà sur ce point, en particulier dans un article de la *Revue du Clergé français*, 1er et 15 septembre 1919, et tout récemment dans un opuscule intitulé *Pascal après le tricentenaire*, qui m'a valu les adhésions chaleureuses de plusieurs pascalisants dont le nom fait autorité. Si l'on place le *Pari* à la clef des *Pensées*, comme il se doit, sans quoi il n'est qu'un hors-d'œuvre déconcertant de l'*Apologétique*, elles ne rendent plus l'harmonie janséniste ni fidéiste qu'on leur entend si facilement chanter quand on a des oreilles de théologien orthodoxe. La raison naturelle y démontre que la volonté naturelle, sans la grâce, donc libre, doit s'orienter vers une délectation future infinie et dépendante d'un Dieu-juge, donc personnel; cette décision étant prise, Pascal se fait fort d'amener l'athée à Jésus-Christ et de lui démontrer invinciblement toutes les preuves, à condition toujours qu'il marche dans la voie entreprise selon le Pari, et qu'il pratique la morale vraie, appelée au XVIIe siècle « sagesse ». C'est par les yeux de la foi qu'on voit Darius, Alexandre et César concourir à la gloire de l'Evangile; c'est par les yeux de la foi qu'on y voit concourir le nez même de Cléopâtre qui a fait le changement de la face du monde, aussi bien que le christianisme lui-même. Jésus-Christ éclate aux yeux du cœur « qui voient la sagesse », du cœur moral et moralisé. Est-ce du fidéisme? Non; car, au point de départ, on a un acte de foi rationnel. « Si les hommes sont capables de quelque vérité, celle-là l'est. » Tout acte de foi est un acte d'intelligence sous le commandement de la volonté. Pascal démontre qu'il en est ainsi, même dans le domaine des vérités naturelles. C'est la volonté qui fournit les données primordiales à la raison, car celle-ci doit toujours partir de postulats indémontrés. Or, quand il s'agit de vérités morales, la vo-

lonté est prépondérante. Leibniz, qui paraît si cartésien, donne en cela raison à Pascal. Les hommes, dit-il, nieraient même les mathématiques, s'ils avaient quelque intérêt à les nier. Un philosophe de mes amis ne comprend pas cela. Mais est-ce que les mathématiques ne partent pas de postulats, elles aussi? On peut toujours donc les contester, et on l'a fait. N'a-t-on pas froissé la raison par ses propres armes? Aujourd'hui on veut la froisser par les armes de l'expérience; on veut démontrer que certains « primitifs » (toujours ces « primitifs », postulats eux-mêmes) se conduisent par une « prélogique » autre que la raison. Mais la nature nous empêche d'extravaguer jusqu'à ce point; on part des axiomes « évidents » que Pascal et Aristote appellent « la foi » naturelle, *pistis*. C'est sur cette lumière « naturelle » que se fonde Pascal pour démontrer la nécessité d'un appel à la foi surnaturelle. Il va sans dire que la raison éclairée par la foi voit ensuite une vraie lumière; tout tourne en clartés pour les élus; tout en obscurité pour leurs adversaires. Ceux-ci appellent leur attitude une science « critique ». Elle ne l'est nullement, leurs postulats sont posés par leur volonté et ils conduisent leur raison à ne soulever jamais que des doutes. Rien de plus facile en histoire, où des témoins très honnêtes, très bien informés et pas plus sots que l'homme le moins sot de notre vingtième siècle commençant, sont suspects, du moment qu'ils prêchent un Dieu-juge dont on a horreur avant l'heure.

« L'idée messianique, constate mon correspondant, plane sur toute la Bible. Mais je crois que l'erreur des apologistes a été de vouloir préciser ce qui devait rester imprécis. » Il faut pourtant préciser d'abord de quel genre de messianisme il s'agit; selon qu'on a le cœur tourné vers le bas ou vers le haut, vers le temps ou vers l'éternité, comme vers une fin absolue, on peut voir, dans l'Ecriture, et l'on trouve des textes probants pour les deux thèses, le Messianisme temporel des Juifs ou le Messianisme spirituel des chrétiens. Ce n'est pas la raison qui, sur ce point, peut seule départager les adversaires. « Si je vous interroge, vous ne me répondrez pas, disait le Christ à ses juges-bourreaux du judaïsme, si je vous parle, vous ne me croirez pas. » C'était dire que les ponts étaient rompus pour tout essai de dialectique. « Nous ne parlons pas la même langue », nous avouent

parfois nos adversaires. « Je vous envoie comme des agneaux parmi les loups », avait spécifié le Sauveur. On ne discute pas avec le loup quand on est agneau ; il trouve toujours une raison sans réplique à opposer, surtout quand le berger n'est pas là avec un bon fusil, auquel cas sa raison lui serait retournée. Est-ce du fidéisme? Point du tout ; car la lumière naturelle démontre qu'un loup est un loup, c'est-à-dire une bête malfaisante, et l'agneau un agneau, c'est-à-dire une bête incapable d'en dévorer une autre. Le Messianisme temporel est malfaisant et le Messianisme spirituel a fait ses preuves de bienfaisance, même au point de vue temporel. C'est en mettant la sainteté avant tout que les peuples prospèrent, du moins dans l'Europe civilisée.

Mais mon correspondant donne comme exemple de précision hâtive « la filiation davidique » du Messie. « Les prophéties ont annoncé que Jésus serait fils de David. Or, il l'était ; donc... Peut-être serait-il difficile de prouver la mineure. » C'est là, en effet, un détail ; mais il se prouve comme le reste. Les prophètes n'ayant pas erré, en annonçant que l'Europe, qu'ils appelaient « les nations », se convertirait au Dieu des Juifs à la venue du Messie, je suis porté à croire qu'ils ne se sont point trompés en annonçant qu'il serait aussi « fils de David ». Les témoins qui me rapportent que Jésus l'était, en effet, sont de premier ordre. C'est d'abord saint Paul, aussi rapproché que possible de Jésus dans le temps et qui a vu de près ses plus proches parents. A moins de dire que saint Paul était atteint d' « aberration mentale », comme fait M. Loisy (*L'Epître aux Galates*, p. 161 et passim), parce que l'Apôtre discutait contre les rabbins à la manière des rabbins, on doit supposer qu'il savait ce qu'il disait en affirmant que Jésus était fils de David ; les hommes de cette époque n'étaient pas plus inintelligents que ceux de nos jours, Flavius Josèphe en est la preuve, et l'on savait conserver des archives de famille. Gageons que l'on pouvait remonter à David de deux manières, comme l'ont affirmé saint Matthieu d'une part, saint Luc de l'autre, et que Jésus en descendait, en effet, ainsi. Mais ce n'est pas ce qui fait que je le reconnais pour Messie ; c'est un détail de surcroît que j'accepte très volontiers, vu la qualité des témoins qui me l'affirment. Pascal trouve même que c'est une clarté que la difficulté des deux généalogies, car elle dé-

montre que les évangélistes ne se sont pas entendus; clarté pour la raison du croyant, scandale pour l'incroyant, et ainsi du reste. Mais ne parlons pas de foi d'un côté, de critique de l'autre; il n'y a que foi de part et d'autre: foi positive, foi négative. Seulement, au point de départ, la raison naturelle a tranché[1].

E. T.

Consultations et Renseignements

1° Education familiale. — Vous connaissez *L'éducation dans la famille*, par Mgr Gouraud, Paris, Beauchesne, et vous avez grandement raison de vous en inspirer pour vos instructions aux mères chrétiennes. Mais vous me paraissez ne pas posséder encore le tout récent ouvrage de Mgr Grente: *Aux parents, Les vices actuels de l'éducation familiale*. Paris, Beauchesne, 1924, 217 p., 6 fr. (6 fr. 60 franco). Vous y trouverez d'excellentes pages, élevées et pratiques, sur l'oubli de Dieu, le fléchissement de l'autorité, la primauté de l'argent, la passion du plaisir, la déformation de la conscience.

2° Pour les ordinands. — Sûrement, l'ouvrage de M. J. Tixeront, *L'Ordre et les ordinations*, Paris, Gabalda, 1925, 272 p., 8 francs, est de nature à intéresser vos ordinands aussi bien que les prêtres.

Le savant professeur, en suivant assez librement le plan adopté par les théologiens dans leurs traités de l'Ordre, a fait entrer dans son volume bon nombre de renseignements anciens et nouveaux, scripturaires, historiques, liturgiques et autres, pouvant mettre en lumière, avec le fond traditionnel, les vicissitudes qu'a traversées la pratique des ordinations. Ces pages, destinées à une large diffusion, ne sont pas trop chargées de remarques érudites: on les lira sans fatigue et même avec agrément.

3° Sur la foi. — Je ne sais pas si vous vous rendez bien compte de la complexité du sujet que vous pensez traiter dans vos prochaines instructions du Carême. Ces questions, pour être exposées avec exactitude et clarté, demandent à être étudiées avec soin et sans trop de hâte. Méditez un bon manuel de théologie, la *Synopsis* de M.

1. Il faut parier *croix*, dit Pascal, c'est-à-dire pour la croix, la croix lumineuse de son Memorial qui explique tout. *Ne evacuetur crux*. Quoi d'étonnant que ceux qui parient contre, qui la repoussent, ne voient pas ?

Tanquerey par exemple; puis les conférences du P. Janvier sur la foi. Le livre du P. Ehrhard: *Traité scientifique et critique de la vraie foi*, Avignon, Aubanel, 1924, in-18, 571 p., 8 francs (8 fr. 50 franco), vous serait également fort utile. Sans négliger le point de vue spéculatif, donnez dans vos conférences une place très convenable au point de vue moral et pratique.

4° Cours supérieur d'instruction religieuse. — Il en existe, Dieu merci, plusieurs fort recommandables. Mais les manuels bien faits ne seront jamais trop nombreux. Et c'est pourquoi le *Précis de doctrine catholique*, par M. l'abbé Fleuriot, Paris, Bloud et Gay, 1924, cartonné, 580 pages, trouvera bon accueil dans nos établissements d'enseignement secondaire. Il est le complément du *Précis de morale chrétienne*, du même auteur, et témoigne des mêmes qualités. M. Fleuriot ne laisse dans l'ombre aucune difficulté sérieuse, et, par les lectures et les réflexions qu'il intercale entre les chapitres, il appuie l'exposé de la doctrine sur le témoignage de sérieuses autorités.

5° Lourdes. — Oui, même après avoir lu les volumes de Bertrin, de Boissarie, de Le Bec, etc., vous ferez utilement connaissance avec celui du Dr A. Marchand, président du Bureau des constatations médicales de Lourdes: *Trente guérisons*, Paris, Téqui, 1924, xx-296 pages, 7 francs. Ces trente guérisons ont été choisies, parce qu'elles sont inattaquables, parmi beaucoup d'autres, enregistrées au Bureau médical en 1919-1922. Elles sont groupées sous trois titres: la tuberculose; les plaies, les fistules, les ulcères; les affections des centres nerveux. C'est précis, et l'auteur a soin d'insister, dans chaque cas, sur l'instantanéité, absolue ou relative, avec laquelle ces guérisons merveilleuses se sont produites.

J. Bricout.

Revue des Revues

Revues de langue anglaise (fin)

The Month. — Août 1924. — H.-E. Calman, *La formation catholique fait-elle de petits bigots?* La réponse est évidemment négative. La question ne se serait même pas posée, si des journaux anglicans ne réchauffaient de temps en temps cette absurdité. — A. Calleja, *Visite de saint François Xavier à Malte.* — Il s'agit de la translation d'un bras du saint à Malte au mois de mai dernier et du culte qu'on lui a rendu. — H. G. Hughes, *Chrétien et par conséquent catholique.* Le vrai christianisme s'identifie avec le catholicisme; pour être catholique il faut être chrétien authentique. — Reginald Ginns, *La Conversion des Juifs.* Elle est possible, quoi qu'en dise Salomon Reinach dans son *Orpheus.*

Septembre. — Dominie Devas, *Les Franciscains en Angleterre de* 1224 *à* 1924, à l'occasion du septième centenaire de leur arrivée dans ce pays. — A. Hilliard Atteridge, *Le Congrès catholique international d'Amsterdam.* — A. L. Maycock, *Un mot au sujet de saint Jean Chrysostome.* Exposé sommaire de la situation de l'Orient au cinquième siècle et rôle du grand docteur. — O. S. B., *Une Bénédictine de Boulogne, Dame Clare Vaughan,* 1656-1687. — E. M. Romanes, *Les romans de Mademoiselle Reynès-Montlaur.* — Hersey Wauchope, *La Bienheureuse Angèle de Foligno.*

Octobre. — H. E. G. Rope, *L'unité visible de l'Eglise, un article de foi.* Discussion contre les Anglicans modernes. — La question des origines du Rosaire est à l'ordre du jour. Voir Revue, 15 novembre 1924, p. 255. Le P. Herbert Thurston (*Quelle est la tradition dominicaine du Rosaire?*) a repris cette étude et a constaté que les auteurs les plus anciens, ceux qui devaient être informés, n'attribuent pas à saint Dominique l'institution du Rosaire. « Je dirai seulement par mode de conclusion que la manière de présenter la tradition suivie par le P. Getino (O. P.) ou le P. Jarret (O. P.) diffère notablement de ce que nous lisons dans les leçons du Bréviaire ou dans les Bulles des Papes, pour ne pas parler du brillant récit du Bienheureux Francis de Possadas (O. P.). Lorsque des savants distingués et autorisés comme le P. Mortier (O. P.), le P. Getino et le P. Jarret sont disposés à jeter par-dessus bord les déclarations des documents pontificaux, je ne puis pas voir de mal à faire un petit pas de plus, comme les Bollandistes, il y a deux siècles, et à dire que la tradition dominicaine concernant l'origine du Rosaire était inconnue avant le temps d'Alain de la Roche (première moitié du xv^e^ siècle). C'est en vertu des données d'Alain que l'Ordre demanda des indulgences; les Papes en les accordant acceptèrent l'exposé contenu dans la supplique sans faire

des enquêtes sur les faits historiques. C'est ainsi que le Saint-Siège a presque toujours fait jusqu'à une époque relativement récente. » — Des groupes de l'Eglise anglicane prétendent guérir miraculeusement des maladies telles que la cécité, le cancer..., en imposant les mains et en faisant des onctions d'huile. James Brodrick. (*Les guérisons spirituelles*, spiritual healing), qui admet la possibilité du miracle, montre que les témoignages trop vagues ne permettent pas de discuter les faits, que ceux-ci s'expliquent aisément par la suggestion, qu'ils diffèrent totalement des faits retenus comme miraculeux dans les procès de béatification et de canonisation, comme par le Bureau médical de Lourdes.

Novembre. — W. F. P. Stockley, *L'Alsace catholique se séparera-t-elle de la France?* — A. L. Maycock, *Saint Antoine le Grand* (le moine du désert). — Reginald J. Dingle, *Anatole France et le catholicisme*. « Cet essai est loin de tenter une critique ou même une exposition d'Anatole France. Son but est seulement de présenter un jugement sur quelques aspects de son œuvre envisagée du point de vue catholique... Je pense que je ne trompe pas si je le (A. France) représente comme un catholique païen qui essaie d'incorporer dans la tradition chrétienne l'esprit du paganisme. »

The Harvard theological Review (protestante). — Juillet 1924. Edward Kennard Rand, *Le Mémoire de dom Quentin sur le texte de la Vulgate*. On se rappelle que Sa Sainteté Pie X nomma une commission pour reviser et rééditer la Vulgate latine de saint Jérôme et confia ce travail aux Bénédictins. Depuis cette époque un immense travail, un vrai travail de Bénédictin, a été réalisé. Dom Quentin, qui dirige l'entreprise, a précisé la méthode qu'il se propose de suivre dans l'Octateuque. Pour le moment, il expose ses idées personnelles et non celles de la Commission, et sollicite des critiques. M. E. Kennard Rand consacre 68 pages à l'étude du Mémoire. Il ne ménage pas les critiques et conclut cependant: « Les détails mis à part, le résultat est de nous donner un texte de la Vulgate au moins très supérieur à l'édition Clémentine que dom Quentin a entrepris de réformer. Si la Commission pontificale ne donne pas un texte plus parfait que celui qui est présenté comme spécimen à la fin de l'ouvrage, elle aura réalisé le but pour lequel elle a été établie... Le temps est venu de faire une nouvelle édition, et quelle que soit sa forme finale, elle restera de longues années. Les moulins de Rome tournent lentement, mais ils donnent une farine extrêmement fine. »

Dans le même numéro, G. Kruger continue le classement des ouvrages publiés de 1914 à 1920 sur l'*Histoire de l'Eglise* dans les temps modernes.

The Journal of theological Studies (revue technique qui s'adresse aux spécialistes et est rédigée par des anglicans et quel-

ques catholiques). — G. H. Dix, *La sagesse céleste et le Logos divin dans l'apocalyptique juive.* — C. H. Turner, *Procédés de saint Marc : notes critiques et exégétiques sur le* (texte grec du) *second Evangile.* — J. H. Baxter, *Les martyrs de Maudara, l'an* 180. — N. H. Baynes, *Optat.* — Mgr Pierre Batiffol. *La prima cathedra Episcopatus du concile d'Elvire; réponse à M. Jülicher.* — R. P. Blake. *La Littérature théologique de Géorgie.*— E. C.E. Owen, *Saint Grégoire de Nysse; grammaire, vocabulaire et style.* — J. E. Hogg, *Une note sur deux parties de la coiffure d'Aaron.* — G. R. Driver, *L'origine du « Hirecq compaginis » en hébreu.*

Questions et Réponses

Q. — *Comment former une petite bibliothèque sur les questions sociales ?*

R. — Procurez-vous les ouvrages suivants :

Albert Müller, S. J., *Nos responsabilités sociales*, un fascicule de 108 pages des *Archives du Manuel social.* Editions *Spes*, 17, rue Soufflot, Paris (5e). Prix : 5 fr. Date : 1924.

Un groupe d'éducateurs, *L'autorité et la liberté dans la famille.* Adresse : Association du mariage chrétien, 86, rue de Gergovie, Paris (14e) ; 5 fr.

G.-L. Duprat, *Le Lien familial; Causes sociales de son relâchement*, III-265 p., Paris, Alcan, boulevard Saint-Germain. Date : 1924.

Robert Pinot, *Les œuvres sociales des industries métallurgiques*, VII-271 p., Paris, Colin, boulevard Saint-Michel, 1924. Prix : 20 fr.

J. Valdour, *Ateliers et taudis de la banlieue de Paris; De la Popinqu' à Ménilmuch.* Editions *Spes*, 1924, 5 fr. 50.

Eug. Duthoit, *Vie économique et Catholicisme*, Paris, Gabalda, rue Bonaparte, 1924, 10 fr.

Nota. — Cette bibliographie, tirée des *Dossiers de l'Action populaire*, 25 novembre 1924, a pour but seulement de signaler les ouvrages d'une utilisation immédiate pour les hommes d'action. Les revues spéciales indiquent les ouvrages techniques.

Q. — *Des directeurs de patronage qui voudraient monter une Passion de Notre-Seigneur J.-C. demandent des indications à ce sujet.*

R. — Ce thème a été souvent traité. Signalons les œuvres suivantes au milieu de beaucoup d'autres :

Gaston Baty, *La Passion, drame en cinq actes, en prose.* Editeur : Paul Phily, Lyon, 8, place Bellecourt, 1905.

De Béthanie au Calvaire, drame sacré en sept actes en vers, 150 personnages; musique de M. Esteban-Marti. Paris, Bonne Presse.

Emile Rochard, *La Passion*, drame en vers en 5 actes et 8 tableaux, in-18, 144 p., 3 fr. 50. Paris, G. Beauchesne, 117, rue de Rennes.

Monseigneur Jouin, *La Passion (grande et brève), mistère* (sic) *en vingt tableaux*, Paris, Léon Guillonneau, 11 *bis*, passage de la Visitation, 1910.

Abbé Gaston Lemesle, *Mors et vita (Passion de N.-S. J.-C.), drame évangélique en quatre actes, en prose.* Paris (6e), André Lesot, 10, rue de l'Eperon, 1924, 2 fr. Ce drame développe la strophe pascale : *Mors et Vita duello...* Il nous fait assister au duel entre la vie et la mort, entre le Christ et ses ennemis.

Ce sujet est envisagé d'une manière neuve. M. Lemesle, qui avait été frappé de la difficulté de représenter convenablement sur la scène l'agonie, surtout la flagellation, le couronnement d'épines, la crucifixion et la résurrection, a voulu écrire un drame psychologique. Il s'est appliqué à faire mieux comprendre les sentiments des amis et des ennemis du Christ au temps de la Passion. Le Christ, bien que paraissant peu, est cependant le centre, l'âme de cette pièce .C'est lui que haïssent Anne, Caïphe et les membres du Grand Conseil; c'est lui que trahit Judas, par avarice; c'est lui que Pilate abandonne à ses ennemis par lâcheté, malgré d'angoissantes hésitations. C'est lui que défend Marcus, un beau type de Romain, désireux de connaître la vérité et de se donner à elle. C'est lui que recherche, malgré son intellectualisme orgueilleux, Gamaliel, la grande lumière d'Israël.

Avant d'être imprimé, le drame a subi plusieurs fois l'épreuve du théâtre dans le patronage des jeunes filles dirigé par les Sœurs de Saint Vincent de Paul, à Saint-Sulpice. De l'aveu unanime, le succès a été considérable, grâce à la richesse du fond, à la mise en scène brillante et à la rapidité du dialogue. D'ailleurs l'auteur a mis à profit ses observations personnelles et celles d'auditeurs autorisés — critiques de métier et écrivains de race — pour perfectionner son œuvre et accentuer le caractère dramatique. M. Henri Ghéon, un des maîtres actuels du théâtre chrétien, a écrit : « Ce drame est très supérieur, selon moi, à tout ce que j'ai lu dans le genre. »

D. — *Un directeur de cercle d'études voudrait projeter des cartes postales pour mieux faire connaître la Palestine. Où trouver ces cartes postales ?*

R. — En France, nous ne connaissons que Lévy et Nordein réunis (48, rue Letellier, Paris, 15e), qui ont 48 cartes postales de Palestine.

Sur ce nombre, deux bonnes douzaines ont de l'intérêt. Prix : 45 fr. le mille en noir. La maison ne vend pas au détail.

Si un lecteur mieux informé connaît des maisons qui ne sont pas approvisionnées par Lévy-Nordein, nous le prions de nous transmettre ses renseignements.

A Jérusalem, trois maisons (peut-être davantage) ont édité des cartes postales de Palestine : ce sont Vester, Dimitri et Simini.

La maison Vester a trois séries : première série : cartes postales noires ou coloriées, 2 piastres 1/2 la douzaine ; deuxième série : cartes postales bistres, 5 piastres la douzaine ou 4 piastres 1/2 par quantité ; troisième série : photographies de la dimension d'une carte postale, 15 piastres la douzaine, 120 piastres les 120.

Chaque série comprend 120 cartes postales ; les trois séries ont des sujets communs et cependant ne sont pas identiques.

La maison Simini a également trois séries : une en noir, 12 piastres les 100, 1 piastre 1/2 la douzaine (il y a 100 cartes dans la collection) ; deuxième série en couleur. 18 piastres les 100, 2 piastres 1/2 la douzaine (il y a 150 cartes environ dans la collection) ; troisième série : photographies de la dimension d'une carte postale, 7 piastres 1/2 la douzaine, 50 piastres le cent (il y a de 50 à 60 vues dans la collection).

La piastre valait, vers la fin de 1924, un peu moins de un franc. On remarquera que les sujets édités par Vester sont sensiblement plus chers que ceux qui sont chez Simini, mais ils ont plus de valeur artistique. Pour la même raison, les prix de la maison Dimitri sont élevés.

La maison Poupin, qui était à Paris dépositaire des maisons de Jérusalem, n'existe plus.

Livres déposés aux bureaux de la Revue

Henry Joly, *Les crises sociales de l'Italie*, in-12 de 292 p., Paris, Perrin, 1924, 7 fr. 50.

A. G. Michel, *La dictature de la franc-maçonnerie sur la France*, in-8° de 94 p., Paris, Editions Spes, 1924, 4 fr.

E. Guerry, *Les principes directeurs de l'action sociale catholique*, in-8° de 64 p., Grenoble, Syndicats libres féminins de l'Isère, 1924.

Raoul Carton, *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, in-8° de *les ruines* (in-8° 94 p., 0 fr. 60) ; Pierre Laboureyras, *Les Engrais* (in-12 de 168 p., 3 fr.) ; Ch. de Labonnefon, *Croquis entomologiques* (in-8° de 120 p., 3 fr.).

Arnauld d'Agnel et Dr d'Espiney, Psychologie et Psychothérapie éducatives, in-12 de 608 p., Paris, Téqui, 1924, 12 fr.

L'Apostolat missionnaire de la France, Conférences données à l'Institut catholique de Paris, 1re série : 1923-1924, in-12 de 308 p., Paris, Téqui, 1924, 7 fr.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. Gle D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

Revue apologétique
v.39
1924/
25

40478

v.39
1924/
25

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00331 4089